

# JOURNAL OF THE EUROPEAN ĀYURVEDIC SOCIETY

## *Editors*

RAHUL PETER DAS

RONALD ERIC EMMERICK

## *Editorial Board*

Rudi Paul Labadie (Netherlands)

Gerrit Jan Meulenbeld (Netherlands)

Arion Roşu (France)

Volume 3 (1993)

Dr. Inge Wezler  
Verlag für Orientalistische Fachpublikationen  
Reinbek 1993









# JOURNAL OF THE EUROPEAN ĀYURVEDIC SOCIETY

## *Editors*

RAHUL PETER DAS

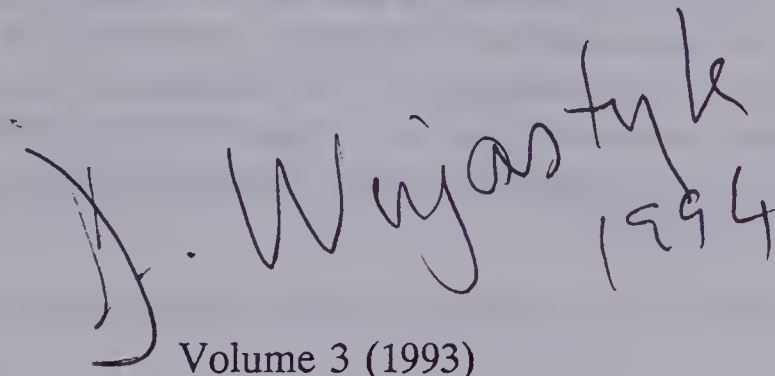
RONALD ERIC EMMERICK

## *Editorial Board*

Rudi Paul Labadie (Netherlands)

Gerrit Jan Meulenbeld (Netherlands)

Arion Roşu (France)

J. Wijnastylk  
1994

Volume 3 (1993)

Dr. Inge Wezler  
Verlag für Orientalistische Fachpublikationen  
Reinbek 1993

The JOURNAL OF THE EUROPEAN ĀYURVEDIC SOCIETY (JEĀS) is the organ of the European Āyurvedic Society (EĀS), founded in 1983 in Groningen, Netherlands, to promote and co-ordinate the *scholarly* study of Indian medicine. The publication of the first issue was made possible by the generous support of the **Johanna und Fritz Buch — Gedächtnisstiftung, Hamburg**. The journal is devoted not only to philological studies on Āyurveda, but to all aspects of indigenous Indian Medicine, including non-Āyurvedic and ethno-medical systems and pharmacological research on indigenous plants and drugs utilised by such systems. The JEĀS will not appear regularly, but only when enough contributions of high standard have been submitted. Contributions may be in any language relevant to Indian Studies, but the use of English is preferred. Longer contributions in a language other than English should be accompanied by an English summary. *Priority will be given to contributions submitted on floppy disks and written with WordPerfect under MSDOS. If other word-processors are used, the text should be submitted in plain ASCII format.* Unsolicited books cannot be returned to their senders but will be reviewed at the editors' discretion. All correspondence is to be addressed to: The Editors, Journal of the European Āyurvedic Society, Waidmannsring 7, 25451 Quickborn, Germany. For orders, subscriptions, review copies, etc. contact: Dr. Inge Wezler, Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, Bernhard-Ihnen-Straße 18, 21465 Reinbek, Germany.

ISSN 0941-5297

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen.

© by Dr. Inge Wezler

Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, Reinbek

Herstellung: DRUCK & KOPIE GmbH W. Bauersachs, Hamburg

Printed in Germany

**Studies in honour of**

**Gerrit Jan Meulenbeld**

**presented by friends and colleagues**

**on the occasion of his 65th birthday on 28 May 1993**

*Edited by RONALD ERIC EMMERICK and RAHUL PETER DAS*



## CONTENTS

HANS TEYE BAKKER: Laudatio .....	1
Books and Articles by GERRIT JAN MEULENBELD .....	12
NALINI BALBIR: À la recherche des trésors souterrains .....	15
RAHUL PETER DAS: On the Nature and Development of ‘Traditional Indian Medicine’ .....	56
RONALD ERIC EMMERICK: Indo-Iranian Concepts of Disease and Cure .....	72
PIERRE-SYLVAIN FILLIOZAT: Caraka’s Proof of Rebirth .....	94
JINADASA LIYANARATNE: The <i>Abhinava-Mādhavanidāna</i> of Rājaguru Kavicandra .....	112
MARTIN MITTWEDE: Der Schlaf bei Caraka .....	137
KLAUS MYLIUS: Kokkokas <i>Ratirahasya</i> übersetzt und erläutert (I) .....	145
ARION ROŞU: Les missionnaires dans l’histoire des sciences et des techniques indiennes (I). Un inédit jésuite sur la phyto- thérapie indienne au XVIII <sup>e</sup> siècle .....	174
DIETER VON SCHMÄDEL: Ayurveda — Quo vadis? Maharishi Ayur-Veda — Fortschritt oder Sackgasse? .....	229
WALTER SLAJE: Merkmale des Lebendigen: Zu einer natur- philosophisch begründeten Biologie in Bhāskarakāṇṭhas <i>Cittānubodhaśāstra</i> .....	250
ALBRECHT WEZLER: On a Prose Passage in the <i>Yuktidīpikā</i> of Some Significance for the History of Indian Medicine .....	282
ECKARD WOLZ-GOTTWALD: Über die Möglichkeit einer Wissen- schaft vom Leben. Grundlagen zur Phänomenologie des Āyurveda .....	305
KENNETH G. ZYSK: <i>Aṣṭāṅgasanġraha</i> , Kalpasthāna II: Translation and Notes .....	319
Addresses of the Contributors .....	352





## Laudatio

HANS TEYE BAKKER

Wanneer men in de intellectuele veelzijdigheid van Gerrit Jan Meulenbeld een leidend motief tracht te ontdekken, dient zich onmiskenbaar het medium aan waarin deze veelzijdigheid gestalte krijgt: taal. En liefde voor de natuur is het thema waarin dit motief wordt uitgewerkt. Weinig collega's, of zij nu psychiater zijn dan wel indoloog, zullen een zo omvangrijke kennis van het plantenrijk bezitten als Jan Meulenbeld.

Geboren als zoon van een kolenhandelaar te Borne in 1928 begint Jan al vroeg met de aanleg van een natuurhistorische verzameling van planten en stenen. Zijn bijzondere begaafdheid blijft niet onopgemerkt en hij wordt in staat gesteld het Christelijk Lyceum te Almelo te bezoeken alwaar hij in 1946 met vlag en wimpel slaagt voor het eindexamen gymnasium β.

Jan besluit geneeskunde in Utrecht te gaan studeren. De vele mogelijkheden die de universiteit hem biedt om naast de medische studie zijn belangstelling voor vreemde talen te ontplooiën grijpt hij met beide handen aan. Zo voert zijn weetgierigheid hem naar colleges Russisch, Arabisch, Hebreeuws, Awestisch, en doet hem uiteindelijk kennis maken met het Sanskrit. In professor Jan Gonda ontmoet hij een leermeester die van meet af aan zijn capaciteiten onderkent en zijn grote werkdiscipline op waarde weet te schatten. In 1951 behaalt Jan zijn doctoraal-examen medicijnen. Tijdens zijn opleiding voor het artsexamen blijft hij een trouw bezoeker van de colleges Sanskrit en Indische cultuurgeschiedenis, welke gegeven worden op het Oosters Instituut gevestigd aan de Muntstraat te Utrecht. Nooit gaat de bestudering van een medisch boek in de academische kwartiertjes ten koste van de concentratie op de door Gonda aangedragen collegestof. Om binnen het druk bezette rooster van de aankomend arts de studie van het Sanskrit mogelijk te maken worden *privatissima* ingelegd.

Nadat Jan in 1954 is geslaagd voor zijn artsexamen besluit hij zich te specialiseren in een tak van de medische wetenschap waarin natuurwetenschap en geesteswetenschap beide tot hun recht komen en waarin taal een belangrijke rol speelt: de psychiatrie. Het doorzien van taalstructuren verschaft hem toegang tot zowel de Sanskrit teksten als de geest van de psychotische patiënt. Tijdens zijn specialisatie werkt Jan in verscheidene ziekenhuizen in Rotterdam en omgeving, met name in het

Deltaziekenhuis te Poortugaal waar hij, na in 1961 te zijn ingeschreven in het specialistenregister, werkzaam blijft als psychiater-afdelingshoofd. Het is ook de psychiatrie die hem voor het eerst in direct contact met India brengt. Jan stelt zich beschikbaar om buitenlandse zeelieden, die in de havenstad Rotterdam met psychische stoornissen in het Deltaziekenhuis werden opgenomen, te begeleiden naar hun land van herkomst. Dit brengt hem tot tweemaal toe in India waar hij, in aansluiting op zijn medische missie, enige tijd verblijft voor onderzoek.

Maatschappelijke nevenwerkzaamheden voor verscheidene instellingen, waaronder de Kinderbescherming, lijken tijdelijk de belangstelling voor de Indische studiën te verdringen, totdat hij op een promotie van een vriendin in 1968 te Utrecht door Gonda wordt teruggeleid in het kamp der indologen. Een afspraak voor een proefschrift wordt gemaakt. Zes jaren van titanenarbeid volgen. Jan verdiept zijn indologische kennis door studie van de Dravidische talen (Tamil bij Dr K.V. Zvelebil, Telugu bij Dr P. Gaeffke) en Indische wijsbegeerte en Tibetaans (bij Dr T.E. Vetter), onderwerpen die alle in de eerste helft van de jaren '70 in Utrecht worden gedoceerd aan het inmiddels beroemde Instituut voor Oosterse Talen in de Nobelstraat. Bijgestaan door zijn vrouw Hannie Meulenbeld, die het typen en hertypen van het gestaag groeiende manuscript op zich neemt, wordt 's ochtends voor en 's avonds na de dagtaak als psychiater een proefschrift voorbereid van uitzonderlijke kwaliteit en omvang, *The Mādhavanidāna and its Chief Commentary*, waarop Jan op vrijdag 3 mei 1974 te Utrecht bij Gonda cum laude promoveert. In een enigszins droge, gebalde stijl is een perfecte synthese van indologische, medische en botanische kennis bereikt — een handboek niet alleen voor geïnteresseerden in de Indische medische wetenschap maar tevens een vraagbaak voor alle sanskritisten die geconfronteerd worden met technische medische termen en namen uit de Indische planten- en dierenwereld.

Direct na het behalen van zijn doctorstitel stort Jan zich in een nieuwe omvangrijke onderneming, een historisch overzicht van de medische Sanskrit literatuur en een systematische beschrijving van de wetenschap van de Āyurveda. Deze projecten, oorspronkelijk voorzien als fascikels in de door Gonda geredigeerde reeksen *A History of Indian Literature* en *Handbuch der Orientalistik*, zullen, voorzover zijn werkzaamheden als arts dit toelaten, tot op de huidige dag zijn volle aandacht blijven opeisen. Jan rekent het niet alleen tot zijn taak de gedrukte edities in zijn overzicht te betrekken, maar ook — en daarmee overschrijdt



hij de kaders van de *History of Indian Literature* — die medische en aanverwante teksten die, nog niet ontsloten, alleen in manuscript beschikbaar zijn. Toen in 1985 op een International Workshop on the Study of Indian Medicine in Londen de voorlopige tekst van het eerste deel van het 'Overzicht' ter inzage lag, veroorzaakte dit onder de aanwezigen niet minder dan een kleine sensatie en menigeen benutte de gelegenheid om zijn eigen gegevens te corrigeren of aan te vullen door te putten uit dit manuscript dat in omvang reeds het *Mādhavanidāna* proefschrift overtrof. Sinds 1979 is een stroom van kleinere publicaties het nevenproduct van de werkzaamheden aan dit magnum opus, dat nu zijn voltooiing nadert.

In 1978 doet zich de gelegenheid voor om tot een evenwichtiger verdeling te komen van de medische en indologische werkzaamheden. Ofschoon deze verandering van werkkring een aanzienlijk financieel offer vraagt, aanvaardt Jan per 1 september een benoeming tot wetenschappelijk hoofdmedewerker voor een halve dagtaak aan de Rijksuniversiteit van Groningen en wordt hij gelijktijdig benoemd als psychiater aan de Dr S. van Mesdagkliniek in de zelfde stad. De familie Meulenbeld vestigt zich in Bedum, een dorp even ten noorden van Groningen.

Wonderwel slaagt Jan erin zijn, vooral in emotioneel opzicht, zeer zware taak in de van Mesdagkliniek te combineren met zijn universitaire verplichtingen. In verband met de bezetting van het decanaat van de Faculteit der Letteren door de voorzitter van de vakgroep Talen en Culturen van Zuid-Azië, Prof Dr J. Ensink, wordt hij direct ingezet om een aantal van diens colleges over te nemen. Op het programma staan zulke uiteenlopende zaken als episch Sanskrit, Dharmaśāstra, Prakrit *kāvya* en een werkcollege *Āyurveda*, welk laatste wordt bijgewoond door vogels van zeer diverse pluimage — ieder op zijn manier gevorderd — die elke vrijdag om 6 uur de laatsten zijn die door de portier uit het faculteitsgebouw aan de Grote Kruisstraat worden gezet. De intellectuele stimulans die van Jans aanwezigheid in de Groningse vakgroep uitgaat, en die zich ondermeer manifesteert in een spraakmakende werkgroep die zich bezighoudt met een psychologische benadering van de Indische mythologie, komt ook hemzelf ten goede. Het dagelijkse contact met jonge, zich snel ontwikkelende mensen op de universiteit compenseert de omgang met diep gestoorde, zich heel langzaam of niet ontwikkelende patiënten; het stelt hem in staat de spanning en lading in de van Mesdagkliniek gemakkelijker te verdragen.

Internationale erkenning vindt Jan wanneer hij wordt benoemd tot lid van het comité van de International Association for the Study of Traditional Asian Medicine (IASTAM) op een in 1979 te Canberra gehouden conferentie. Vijf jaar later zal hij zelf de verantwoording dragen voor het programma als 'chairman of the Programme Committee' van de tweede internationale conferentie van de IASTAM in Surabaya (1984). Mede onder invloed van deze internationale contacten ontstaat bij hem de overtuiging dat het, gelet op het beperkte aantal arbeiders in de wijngaard en de omvang daarvan, voor de studie van de Indische medische traditie noodzakelijk is wetenschappelijke prioriteiten te stellen. Zo rijpt het plan om deze kwestie zelf tot onderwerp te maken van een conferentie. In oktober 1983 vindt in Groningen de International Workshop on Priorities in the Study of Indian Medicine plaats, waaraan in totaal door 19 geleerden wordt deelgenomen. Hier ontstaat het initiatief tot de oprichting van de European Āyurvedic Society en Jan wordt haar eerste president.

Hoezeer Jan ook bijdraagt het internationale prestige van het Instituut voor Indische Talen en Culturen van de Groningse universiteit te verhogen, het vermag niet de donkere wolken te verdrijven die zich er boven samenballen. De 'Workshop on Priorities' speelt zich reeds af tegen een steeds donkerder wordend decor van een door de minister van onderwijs geëntameerde en voor alle partijen beschamende academische stammenoorlog, de zogenaamde Taakverdeling en Concentratie (TVC) operatie waaraan de Nederlandse universiteiten worden onderworpen. Zelden heeft een Nederlandse regering zo onverbloemd de zijde gekozen van een kortzichtig anti-intellectualisme, en zelden werd vanuit Den Haag een ordinaire bezuinigingsoperatie met meer hypocrisie verdedigd. Onder het mom de wetenschappelijke kwaliteit en productiviteit te verhogen, loopt de TVC operatie uit op de sluiting van een groot aantal opleidingen aan de Nederlandse universiteiten, voor de indologie drie van de vier, waaronder de Groningse. Alle zes medewerkers van het Instituut worden direct met ontslag bedreigd. Het schandelijke cynisme van universitaire bestuurders, die eigen belangen menen te kunnen veilig stellen door die van collega's te schaden, draagt verder bij tot verslechtering van het academisch klimaat. Jan besluit per 1 april 1986 ontslag te nemen en de mogelijkheid tot een volledige betrekking als psychiater aan de van Mesdagkliniek te aanvaarden. De Groningse Faculteit der Letteren verliest willens en wetens een van haar grootste geleerden.



Het moge als karakteristiek gelden voor Jans toewijding en geaardheid dat hij, niettegenstaande deze bittere ervaring, geen moment zijn wetenschappelijke doelen uit het oog verliest. Net als voorheen werkt hij door aan zijn 'Overzicht' in de avonduren en weekeinden, en na zijn pensioenering in 1988 voor het eerst full-time. Persoonlijke banden met collega's blijven hartelijk als vanouds en Jan is bereid actief deel te nemen aan allerhande activiteiten die uitgaan van het nu tot een vaste medewerker gereduceerde Instituut voor Indische Talen te Groningen. Zo blijft hij zich als lid van de redactie inzetten voor de in 1986 gestarte reeks *Groningen Oriental Studies*, en zo begeleidt hij regelmatig studenten wier interesse ligt op het gebied van de Indische geneeskunde.

Deze uitzonderlijke wetenschappelijke en persoonlijke kwaliteiten maken dat hij, samen met zijn Japanse collega Keiji Yamada, als eerste de 'A.L.Basham Medal' in ontvangst mag nemen, uitgereikt door de International Association for the Study of Traditional Asian Medicine op haar derde internationale congres te Bombay in januari 1990, vanwege bijzondere verdiensten voor de bestudering van de Indische geneeskunde. Dit wetenschappelijk eerbetoon betreft zijn gehele werk. Het is in het bijzonder van belang omdat hiermee erkenning wordt verleend aan een filologische methode van Āyurveda onderzoek waarin een diachrone benadering de ontwikkeling van de Indische geneeskunde in een historisch perspectief plaatst. Als voorbeeld van de vruchtbaarheid van Jans werkwijze kan zijn ontdekking gelden dat oorspronkelijk een oudere of afwijkende theorie niet van drie (wind, gal, slijm) maar van vier *doṣas* uitging, waarin bloed als vierde ziekteveroorzakend element gold.<sup>1</sup>

De reputatie die Jan heeft opgebouwd vertaalt zich in vele uitnodigingen voor gastcolleges en deelname aan wetenschappelijke symposia die hij, voorzover het werk aan zijn grote boek dit toelaat, aanvaardt. Het voerde hem in de afgelopen jaren naar bijvoorbeeld Parijs, Seattle, Tokio en Londen.

Deze bundel, aangeboden door vrienden en collega's, is een bewijs te meer van de waarde die de wereld van vakgenoten hecht aan de bijdrage die Jan Meulenbeld heeft geleverd aan de ontsluiting van de ge-

---

<sup>1</sup> Enkele geleerden hebben eerder de bijzondere plaats die bloed inneemt in sommige Indische medische teksten opgemerkt, maar meestal werd gedacht aan Griekse invloed.

schiedenis van de Indische geneeskunst. Moge het hem vergund zijn nog vele jaren te kunnen werken aan de grote symfonie<sup>2</sup> van zijn wetenschappelijk oeuvre.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Voor hen die altijd gedacht hebben dat 'Wee Heather Sky Baby' de naam van een modern muziekwerk is zij medegedeeld dat het hier gaat om een Pers die dagelijks op Jans bureau gezeten toezicht hield op de voortgang van zijn proefschrift.

<sup>3</sup> Met dank aan Mevr. J.A.H. Meulenbeld-Zwaan, Prof. Dr. J. Ensink en Dr. R.P. Das voor het verstrekken van informatie betreffende het leven en werk van Jan Meulenbeld.

### Translation\*

If we try to discover a leitmotif in Gerrit Jan Meulenbeld's intellectual versatility, it is the medium of language in which this versatility finds its expression. Love of nature is the theme in which this motif is developed. Among his colleagues, whether psychiatrists or Indologists, there can be few who possess such extensive knowledge of flora as Jan Meulenbeld.

Born in 1928 as the son of a coal merchant in the Dutch village of Borne, Jan began already at a young age making a natural history collection of plants and rocks. His remarkable talents did not remain unnoticed and he was enabled to attend the Christian Grammar School at Almelo, where in 1946 he passed the final examinations with flying colours, majoring in sciences and classical studies.

Jan decided to study medicine in Utrecht. Apart from his medical courses the university provided many opportunities for Jan to develop his interest in foreign languages. His thirst for knowledge led him to attend lectures on Russian, Arabic, Hebrew, and Avestan, and finally to take up Sanskrit. In Professor Jan Gonda he found a teacher who from the first moment recognised Jan's ability and valued his diligence and work discipline. In 1951 Jan obtained his first medical degree. While studying for the final examination in medicine he continued regularly to attend the lectures on Sanskrit and the cultural history of India held at the Oriental Institute, which was at that time situated in the Muntstraat in Utrecht. Never did his study of medical textbooks during the breaks between lectures prevent him from concentrating on Gonda's lectures. In order to fit in the study of Sanskrit in the budding doctor's crowded timetable special lecture times were arranged.

On qualifying as a medical practitioner in 1954 Jan decided to specialise in psychiatry, a branch of medical science involving both natural sciences and the humanities and one in which language plays a significant role. The analysis of language structures gave him access not only to Sanskrit texts but also to the mind of the psychotic patient. During his period of specialisation Jan worked in various hospitals in and around Rotterdam, in particular in the Delta Hospital in Poortugal,

---

\* The editors wish to thank Prof. Dr. Barend Jan Terwiel (Hamburg) for his kind assistance.



where after his registration as a specialist in 1961 he stayed on as psychiatrist and head of department. It was psychiatry too that first brought him into direct contact with India. Jan volunteered to accompany on their return to their country of origin foreign sailors who had been admitted to the Delta Hospital with psychic disturbances. This brought him twice to India, where on completion of his medical mission he remained for some time pursuing research.

For a while it looked as though Jan's part-time social work for various institutions such as the Child Protection Board would prevent him from continuing his Indological studies until in 1968, on the occasion of the conferring of a doctorate upon one of his friends, Gonda led him back to the field of Indology. They agreed on a topic for a doctoral dissertation. There followed six years of tremendous work. Jan broadened his Indological knowledge by studying Dravidian languages (Tamil with Dr. K.V. Zvelebil, Telugu with Dr. P. Gaeffke), Indian philosophy and Tibetan (with Dr. T.E. Vetter) — subjects that were all taught in Utrecht in the first half of the seventies at the Institute of Oriental Languages in Nobelstraat that had meantime become renowned. Early in the morning before and late in the evening after a day's psychiatric work, assisted by his wife Hannie, who took upon herself the task of typing and retyping his steadily growing manuscript, Jan prepared a dissertation of exceptional quality and size, *The Mādhavanidāna and its Chief Commentary*, for which he received his doctorate on Friday, 3 May 1974 — Gonda having awarded him the predicate "cum laude". In a somewhat dry, compact style he had attained a perfect synthesis of Indological, medical, and botanical science — a manual not only for those interested in medical science but also a vade-mecum for all Sanskritists confronted with technical medical terms and names pertaining to Indian flora and fauna.

Immediately after obtaining his doctorate Jan plunged into a new major undertaking, a historical survey of Sanskrit medical literature and a systematic description of Āyurvedic science. These projects, originally conceived as fascicles forming part of the series *A History of Indian Literature* and *Handbuch der Orientalistik*, both under the editorship of Gonda, have fully occupied him to the present day insofar as his medical duties have allowed him. In his survey Jan does not limit himself to taking account of the published editions, but he also deals — and in doing so he goes beyond the scope of the *History of Indian Literature* — with medical and related texts that have not yet been exploited and are

available only in manuscript form. When in 1985 at an International Workshop on the Study of Indian Medicine in London the preliminary version of the first part of his 'Survey' was made available for inspection, it caused among those present nothing less than a minor sensation and in order to correct or supplement their own data many used the opportunity of consulting this manuscript, which already surpassed in size his *Mādhavanidāna* dissertation. Since 1979 a stream of smaller publications has formed the by-product of his work on this magnum opus, which is now nearing completion.

In 1978 Jan had an opportunity to find a better balance between his medical and his Indological activities. Even though this change involved a considerable financial sacrifice, Jan accepted as of September a half-time appointment as 'wetenschappelijk hoofdmedewerker' (associate professor) at the Groningen State University and was simultaneously appointed as psychiatrist at the Dr. S. van Mesdag Clinic in the same city. The Meulenbeld family settled in Bedum, a village a little to the north of Groningen.

Jan managed exceptionally well to combine with his university duties his tasks at the van Mesdag Clinic, which were very onerous, especially at the emotional level. When Prof. Dr. J. Ensink, Chairman of the Institute of the Languages and Cultures of South Asia, became Dean of the Faculty of Arts, Jan immediately took over a number of his lectures. The programme included such widely differing subjects as Epic Sanskrit, Dharmaśāstra, Prakrit *kāvya*, and a tutorial on Āyurveda. This tutorial was attended by a very diverse group of students, each knowledgeable after his own fashion, and every Friday evening at six o'clock they were the last to be shown the door by the porter at the Faculty Building on Grote Kruisstraat. The intellectual stimulus resulting from Jan's presence in the Groningen Institute, which manifested itself especially in the formation of a much talked about circle, in which a psychological approach to Indian mythology was discussed, also came to be of benefit to himself. His daily contact with young, rapidly developing people at the university compensated him for his occupation with deeply disturbed, very slowly developing or even stagnant patients; it enabled him more easily to endure the stress and strife in the van Mesdag Clinic.

Jan received international recognition when at a conference held in Canberra in 1979 he was appointed committee member of the International Association for the Study of Traditional Asian Medicine (IASTAM). Five years later, as 'chairman of the Programme Commit-



tee', he himself was responsible for the programme of the second international conference of IASTAM in Surabaya (1984). As a result of these international contacts he became convinced that, given the limited number of research workers and the vast size of the field of traditional Indian medicine, it is necessary to establish scientific priorities. Thus arose the plan to make this question itself the subject of a conference. In October 1983 the International Workshop on Priorities in the Study of Indian Medicine was held in Groningen. Altogether nineteen scholars took part in it. Here the initiative was formed to found the European Āyurvedic Society and Jan became its first president.

However much Jan contributed to enhancing the international prestige of the Groningen Institute of Indian Languages and Cultures he was unable to disperse the dark clouds gathering over it. The 'Workshop on Priorities' took place against the steadily darkening backdrop of an academic war instigated by the Minister of Education that brought shame upon all parties. This was the so-called 'Taakverdeling en Concentratie (TVC)' (Division of Tasks and Concentration), to which Dutch universities were subjected. Seldom has a Dutch government so openly taken the side of short-sighted anti-intellectualism and seldom has a simple money-saving operation been defended with such hypocrisy by Den Haag. On the pretext of raising scientific quality and productivity, the TVC operation ended up by closing a large number of institutes at Dutch universities, including three out of the four Indological departments, one of them being that in Groningen. All six members of the Institute were directly threatened with dismissal. The disgraceful cynicism of the university's governors, who were prepared to sacrifice the careers of colleagues in the hope of safeguarding their own position, further contributed to the deterioration of the academic climate. Jan decided to resign as from 1 April 1986 and to accept the offer of a full post as psychiatrist at the van Mesdag Clinic. The Groningen Faculty of Arts willfully and knowingly lost one of its greatest scholars.

It is typical of Jan's devotion and disposition that despite this bitter experience he did not for a moment lose sight of his scholarly goals. Just as before he worked in the evenings and on the weekend at his 'Survey', and after his retirement in 1988 he began for the first time to do so on a full-time basis. Personal ties with colleagues remained warm as before and Jan willingly kept participating in the various activities of the Groningen Institute of Indian Languages, reduced to a single permanent member of staff. Thus he remains active as member of the edito-



rial board of a publication series begun in 1986: *Groningen Oriental Studies*, and similarly he regularly supervises students interested in the field of Indian medicine.

It was on account of these exceptional scholarly and personal qualities that he became the recipient, together with his Japanese colleague Keiji Yamada, of the first A.L. Basham medal, which was presented for special merit in the study of Indian medicine by the International Association for the Study of Traditional Asian Medicine during the third international congress in Bombay in January 1990. This scientific honour refers to his whole work. It is of particular significance because it entails recognition of a philological method of Āyurvedic research in which a diachronic approach places the development of Indian medicine in a historical perspective. As an example of the fruitfulness of Jan's method we may mention his discovery that originally an older or divergent theory was based not on three (wind, bile, phlegm), but on four *doṣas*, whereby blood was reckoned as the fourth disease-causing element.<sup>1</sup>

The reputation established by Jan leads to numerous invitations to hold guest lectures and to participate in scientific symposia, invitation that he accepts to the extent that work on his great survey allows. In recent years this has led him, for example, to Paris, Seattle, Tokyo, and London.

This volume, presented by friends and colleagues, is one more proof of how much his fellow research workers value the contribution that Jan Meulenbeld has made to unveiling the history of Indian medicine. May he be able to work for many more years on the great symphony<sup>2</sup> of his learned writings.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> The peculiar position of blood in some Indian medical works has been cursorily mentioned by a few other scholars too, but as a rule as being a new development due to Greek influence.

<sup>2</sup> For those who have always thought that 'Wee Heather Sky Baby' is the name of a modern musical composition I would like to state that this concerns a Persian cat, who, seated on Jan's desk, daily watched the progress of his dissertation.

<sup>3</sup> I thank Ms. J.A.H. Meulenbeld-Zwaan, Prof. Dr. J. Ensink, and Dr. R.P. Das for providing information on the life and work of Jan Meulenbeld.

## Publications by Gerrit Jan Meulenbeld

1. 'De behandeling van seniele en pre-seniele depressies met Disipal'. Brocades (ed.): *Disipal-symposium, Amersfoort — 2 November 1957*. Amersfoort: Brocades 1957, 79-88.
2. 'De delirerende patient'. *Tijdschrift voor ziekenverpleging* (Amsterdam) 1, 1960, 3-6.
3. *The Mādhavanidāna and its chief commentary. Chapters 1-10. Introduction, translation and notes*. Leiden: E. J. Brill 1974 (*Orientalia Rheno-Traiectina* 19).
4. '[Review of:] La Hārītasamhitā. Texte médical sanskrit avec un index de nomenclature āyurvédique par Alix Raison. Pondichéry 1974 (Publications de l'Institut Français d'Indologie 52)'. *Erasmus* (Wiesbaden) 28, 1976, 152-155.
5. 'Observations on some medical authors called Mādhava and their works'. *Études sur la médecine indienne (Journées d'études sur la médecine indienne. Strasbourg, 19-20 juin 1978)*. Strasbourg: Université Louis Pasteur 1979 = *Scientia Orientalis* (Strasbourg) 16, 1979, 59-81.
6. 'Observations on the Arkaprakāśa, a medical Sanskrit text ascribed to Rāvaṇa'. G. Mazars (ed.): *Les médecines de l'Asie. Actes du Colloque de Paris 11-12 juin 1979*. Strasbourg: Séminaire sur les Sciences et les Techniques en Asie, Université Louis Pasteur 1981, 111-139.
7. 'Developments in Indian nosography. 1. The Madhavanidana'. *Ancient Science of Life* (Coimbatore) 1.2, 1981, 80-82.
8. 'Developments in traditional Indian nosology: The emergence of new diseases in post-classical times'. *Curare* (Braunschweig/Wiesbaden) 4.4, 1981, 211-216, and, Hans Jochen Diesfeld (ed.): *Health Research in Developing Countries. Medizin in Entwicklungsländern. Band 11*. Frankfurt am Main/Bern: Verlag Peter Lang 1982, 117-128.
9. 'Some notes on Brahmadeva's activity as a commentator'. *Ancient Science of Life* (Coimbatore) 2.1, 1982, 7-10.
10. 'Damodara's Arogyacintamani'. *Ancient Science of Life* (Coimbatore) 3.1, 1983, 24-26.
11. 'Gayadasa'. *Ancient Science of Life* (Coimbatore) 4.1, 1984, 28-31.
12. Ed.: *Proceedings of the International Workshop on Priorities in the Study of Indian Medicine held at the State University of Groningen*



- 23-27 October 1983. Groningen: Institute of Indian Studies, University of Groningen 1984 (Rijksuniversiteit te Groningen, Publikaties van het Instituut voor Indische talen en culturen 4).
13. 'Introduction: Priorities in the study of Indian medicine'. 12, 13-20.
  14. 'The surveying of Sanskrit medical literature'. 12, 31-114.
  15. 'Comments on the paper "The surveying of Sanskrit medical literature"'. 12, 115-120.
  16. 'The garden cress in Indian medicine'. *Ancient Science of Life* (Coimbatore) 5.1, 1985, 40-41.
  17. 'Some notes on the history and identity of *kancāṭa*'. *Journal of Research and Education in Indian Medicine* (Varanasi) 4.3/4, 1985, 51-56.
  18. Ed. with Dominik Wujastyk: *Studies on Indian Medical History. Papers presented at the International Workshop on the Study of Indian Medicine held at the Wellcome Institute for the History of Medicine 2-4 September 1985*. Groningen: Egbert Forsten 1987 (Groningen Oriental Studies 2).
  19. 'Reflections on the basic concepts of Indian pharmacology'. 18, 1-17.
  20. 'G.J. Meulenbeld's additions to his "Sanskrit names of plants and their botanical equivalents"'. Rahul Peter Das: *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapālas Vṛkṣāyurveda kritisch ediert, übersetzt und kommentiert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1988 (Alt- und Neu-indische Studien 34), 425-465 (Anhang Eins).
  21. 'The search for clues to the chronology of Sanskrit medical texts, as illustrated by the history of *bhaṅgā* (*Cannabis sativa* Linn.)'. *Studien zur Indologie und Iranistik* (Reinbek) 15, 1989, 59-70.
  22. 'Conformities and divergences of basic Āyurvedic concepts in veterinary texts'. *Journal of the European Āyurvedic Society* (Reinbek) 1, 1990, 1-6.
  23. '[Review of:] Un demi-siècle de recherches āyurvediques. Gustav Liétard et Palmyr Cordier: Travaux sur l'histoire de la médecine indienne. Documents réunis et présentés par Arion Roşu. Paris 1989 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 56)'. *Journal of the European Āyurvedic Society* (Reinbek) 1, 1990, 177-178.
  24. Ed.: *Medical literature from India, Sri Lanka and Tibet*. Leiden/New York/København/Köln: E.J. Brill 1991 (Panels of the VIIth

- World Sanskrit Conference. Kern Institute, Leiden: August 23-29, 1987. Vol. VIII).
25. 'The constraints of theory in the evolution of nosological classifications: A study on the position of blood in Indian medicine (Āyurveda)'. 24, 91-106.
  26. 'The characteristics of a *doṣa*'. *Journal of the European Āyurvedic Society* (Reinbek) 2, 1992, 1-5.
  27. '[Review of:] Renate Syed: Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst. München 1990'. *Journal of the European Āyurvedic Society* (Reinbek) 2, 1992, 190-191.
  28. 'Mādhava's works on nidāna and cikitsā'. Priya Vrat Sharma (ed.), *History of medicine in India (From Antiquity to 1000 A.D.)*. New Delhi: Indian National Science Academy 1992, 243-257.
  29. 'The nosological system of the Śārṅgadharasamhitā'. To be published in the P.V. Sharma Felicitation Volume edited by Banwari Lal Gaur.
  30. 'A characteristic of Indian medicine in comparison with western medicine from the Greeks to modern times'. To be published in a Japanese translation by Noma Archives for Science and Medicine, Tokyo.
  31. 'Aspects of Indian psychiatry'. To be published in the Proceedings of the XVIth Taniguchi Symposium, Tokyo.
  32. 'The Many Faces of Āyurveda'. To appear in *Ancient Science of Life* (Coimbatore).
  33. *History of Indian Medical Literature*. To be published by the Royal Asiatic Society of Great Britain and Northern Ireland as volume 1 of the Sir Henry Wellcome Asian Series.

# À la recherche des trésors souterrains\*

NALINI BALBIR

Comme la botanique est, en Inde, avant tout au service de la pharmacopée, la connaissance de la phytonymie repose, pour une large part, sur les travaux des spécialistes de l'*āyurveda*. C'est ainsi qu'on doit à M. G.J. MEULENBELD au moins deux listes, fort utiles, de plantes médicinales accompagnées, le cas échéant, d'identifications toujours prudentes,<sup>1</sup> sans parler de diverses observations ou suggestions rencontrées au fil des pages du *Mādhavanidāna* traduit et annoté par lui.

Mais on a peu noté que la connaissance du monde végétal a pu également être utilisée à des fins toutes matérielles et mise, en quelque sorte, au service de l'*artha* pour la recherche des trésors que recèle la terre (*vasum̐dharā*). Tel sera le thème de ces pages, écrites en français, en hommage à un savant pour qui notre langue n'a pas de secret.

1. Dans l'Inde des contes, les chasseurs de trésors disposent de différents moyens pour parvenir à leurs fins. Ils pourront, la chance aidant, les découvrir inopinément.<sup>2</sup> Si leurs mérites sont nombreux et si leur *karman* le veut, ils seront conduits sans effort à l'emplacement approprié ou bénéficieront d'une indication que leur aura fournie une divinité bienveillante.<sup>3</sup> S'ils ont eu l'occasion de fréquenter des *yogin* de tout poil, ils utiliseront peut-être la pâte, la racine ou le collyre magique que ces maîtres leur auront remis pour prix de leurs bons et loyaux services, et réussiront s'ils n'ont pas eu affaire à un charlatan.<sup>4</sup> S'ils sont livrés à

---

\* Je remercie M. A. Roşu qui m'a fait d'utiles remarques. — La liste des abréviations les plus fréquentes figure à la fin de l'article. — Dans le cas de textes en prose ou de textes mixtes (prose/vers), les références sont aux pages et aux lignes des textes.  
\* après un nombre indique un passage en vers.

<sup>1</sup> 'Sanskrit names of plants and their botanical equivalents': Appendice 4 (p.520-611) dans *The Mādhavanidāna and its Chief Commentary. Chapters 1-10. Introduction, Translation and Notes*. Leiden 1974; 'G.J. Meulenbeld's Additions to his "Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents"': Appendice 1 (p.425-465) dans DAS.

<sup>2</sup> Ex. KSS 7.1.37sq. (*Ocean* III, p.157-158).

<sup>3</sup> Ex. *Pañcatantra* I.20 (*Duṣṭabuddhi* et *Pāpabuddhi*); KSS 4.3.37sq. (*Ocean* II, p.159-160); etc.

<sup>4</sup> Ex. *Pañcatantra* V.3 (*siddhi-vartī*), et, plus tard, *Kathāratnākara* de Hemavijaya



eux-mêmes, rien n'est pourtant perdu, — pourvu qu'ils sachent regarder autour d'eux. La végétation viendra en aide à ceux qui se montreront capables d'interpréter ses signes. Car, comme l'écrit Daṇḍin (antérieur au VII<sup>e</sup> s.), il y a des 'arbres qui indiquent la présence de divers trésors au-dessous d'eux' (... *vividha-nidhi-sūcakānām mahīruhāṇām adho nikṣiptān vasu-pūrṇān kalaśān siddhāñjanena jñātvā* ...) <sup>5</sup>. La croyance est tenace:

*nidhis taru-vikāreṇa ... spaṣṭam ākhyāyate loka*

'Une transformation (quelconque) dans un arbre indique clairement la présence d'un trésor ... tout le monde le dit',

note encore une strophe d'allure proverbiale citée par Bāṇa (milieu du VII<sup>e</sup> s.) dans le *Harṣacarita*. <sup>6</sup> La glose de Śaṅkara, le commentateur de ce kāvyā, montre que le lien de cause à effet est réversible: le comportement de l'arbre permet de conclure à la présence d'un trésor; inversement, la présence du trésor influe sur le comportement des différentes parties de l'arbre:

*yatrādho nidhis, tatra pariṇāhōdgatādhomukha-śākhā-mūlādibhājo vrkṣā bhavanti*

'Là où il y a, en-dessous, un trésor, les arbres se mettent à avoir des branches qui surgissent du tour de l'arbre, des racines dirigées vers le bas (?), <sup>7</sup> etc.'

Dans le *Harṣacarita* toujours, Bāṇa confirme l'attirance (presque magnétique) de l'arbre pour le trésor enfoui dans son sous-sol et l'inclinaison de ses surgeons qui en est la manifestation; au surgeon de l'arbre aux trésors il compare l'attitude de l'homme avide d'argent ainsi décrit:

(XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.): n° 51 (trad. J. HERTEL, München 1920, vol.1, p.151sqq.) (racine magique); *Daśakumāracarita* (éd. M.R. KALE, Delhi <sup>4</sup>1966), Pūrvapīṭhikā 4, p.36 (*siddhāñjana*); etc. — Sur *varti* (que LANCEREAU traduit à tort par 'boule') et *añjana*, voir *infra* § 3.1 (n.42).

<sup>5</sup> *Daśakumāracarita* (éd. KALE), Pūrvapīṭhikā 4, p.36.

<sup>6</sup> Livre 4, strophe 3 (éd. P.V. KANE. Delhi <sup>2</sup>1965, p.4). La traduction de E.B. COWELL et F.W. THOMAS (London 1897, p.106): 'By *misshapen* trees a treasure ... is clearly in the world revealed' pour *taru-vikāreṇa*, me paraît excessive.

<sup>7</sup> Cette traduction a pour elle de respecter la grammaire, qui exige normalement que chaque substantif soit respectivement mis en rapport avec un qualificatif (*yathāsāṅkhyā*; *AiGr* II,1, p.169-170, § 73; H. BRINKHAUS, 'Yathāsāṅkhyā und versus rapportati': *Studien zur Indologie und Iranistik* 7.1981, p.21-70), mais le texte est curieux: ce sont généralement les branches qui sont dirigées vers le bas en pareil cas.

*nidhi-pādapa-prarohasyēva draviṇābhilāṣād adhomukhī-bhava-  
vataḥ.*<sup>8</sup>

La littérature jaina n'est pas en reste, comme le montrent les deux épisodes suivants relatés dans le troisième livre de la *Samarāiccakahā* (= SK), roman de Haribhadra (VIII<sup>e</sup> s.), ou dans le *remake* sanskrit en *anuṣṭubh* dû à Pradyumnasūri (XIII<sup>e</sup> s.).<sup>9</sup>

(i) 'Je me rendis au Mont Lakṣmī, tout proche de [ma] ville. Voilà que, dans un coin, je remarquai un cocotier (pk. *nālierī*, sk. *nālikerī*: *Cocos nucifera* Linn.)<sup>10</sup>: la masse de son feuillage était bien brillante et ses longs surgeons (*dharā(pa)viṭṭhadīha-pāyago*)<sup>11</sup> avaient pénétré dans la terre. Sa vue excita ma curiosité: "Eh bien! C'est étonnant que le surgeon d'un arbre d'une taille pareille soit descendu aussi bas et ait pénétré dans la terre (*eddaha-mettassa pāyavassa eddaha-mettāo vibhāgāo oyariūṇa pāyao dharaṇiṃ paviṭṭho*, SK 138. 11-12). Il doit sûrement y avoir une raison."

Torturé par la convoitise (*lobha*), le même personnage était déjà venu sur ces lieux dans l'une de ses existences antérieures, comme le lui révèle un moine:

(ii) 'L'endroit étant très feuillu, tu t'y reposas un moment. Et voilà que tu remarquas un surgeon de *pomāḍa* qui sortait à cet endroit.<sup>12</sup> Très excité, tu dis: "Mangalaka, il doit y avoir

<sup>8</sup> *Harṣacarita*, livre 7 (éd. KANE, p.65); trad. COWELL—THOMAS, p.220: 'downbent through greed of wealth, like a tree branch over a treasure'.

<sup>9</sup> Haribhadra, *Samarāicca Kahā. A Jaina Prākṛta Work*. Ed. by H. JACOBI. Volume I. Text and Introduction. Calcutta 1926 (Bibliotheca Indica 169) et *Cāndragacchīya-śrīmat-Pradyumnasūri-viracitaṃ śrī-saṃkṣepa-Samarādityacaritam*, publié par le Śrī Jinaśāsana Ārādhana Trust. Bombay Vīra saṃvat 2514, 3.44sq. et 3.96sq. L'édition de JACOBI (Ahmedabad 1906) est actuellement difficile à trouver. Le 'sanskrit jaina' de ce texte a fait l'objet d'observations souvent utiles dues à E.D. KULKARNI, 'The language of Samarādityasaṃkṣepa of Pradyumnasūri': *Proceedings and Transactions of the All-India Oriental Conference, XXth Session Bhubaneshwar Oct. 1959*. Vol.II, Part I. Ed. by V. RAGHAVAN. Poona 1961, p.241-253. — On peut lire un autre épisode comparable dans l'UK 957.4\*sq.

<sup>10</sup> Les doublets, dus aux échanges faciles entre *l* et *r*, sont nombreux en sanskrit (DAS, p.124), comme en prakrit (PSM, s.v. *nāliera* et *nāriera*).

<sup>11</sup> Voir *infra* § 3.3.1. sur pk. *pāya(g)a*.

<sup>12</sup> *Diṭṭho ... pomāḍa-jjhādayassa imammi paese viṇiggao pāyao* (SK 144.11-12).



ici beaucoup d'argent (*ettha paese kenai daviṇa-jāṇa hoyav-vaṃ*, 144.13)." — "Regardons", proposa-t-il. — "Laisse cela", répondis-tu. "Je disais cela par simple curiosité, non par désir d'argent." — "Mais je suis encore plus curieux", dit Mangalaka. "Regardons pour en avoir le coeur net." Et, malgré tes réticences, il se mit à creuser avec une pique comme ceci (*tahā-viṇa tikkha-sāra-katṭheṇa khaṇiṃ*, 144.17), et, dans un tout petit coin, il aperçut le col d'un vase (*kalasa-kaṇṭhao*).'

On l'aura remarqué: les signes peuvent être divers. Dans le second cas, il s'agit d'un surgeon de l'arbre qui semble provenir du sous-sol. C'est cette singularité qui attire l'œil du jeune homme.

C'est encore une déduction fondée sur la connaissance de la flore qui, dans un récit du *Kathāsaritsāgara* (6.7.133sq.), permet à l'habile roi Prasenajit de démasquer le voleur du trésor enterré par un brahmane:

'Brahmane, lui demande-t-il, y a-t-il, sur le terrain où tu as enfouis les dinars, un signe de reconnaissance quelconque (*upalakṣaṇam*, 6.7.144)?'<sup>13</sup> — 'Il y a, Sire, un petit arbre (*kṣudraḥ pādapaḥ*) dans la forêt. L'argent y a été enterré, à son pied (145).'

Cette simple indication suffit pour donner au roi l'assurance qu'il sera capable de retrouver le trésor perdu. Usant d'un stratagème, il feint un mal de tête, convoque tous les médecins de la ville, et procède à un interrogatoire individuel, systématique et privé de chacun. Apprenant que l'un d'eux a pour patient un marchand qu'il soigne depuis deux jours avec de la *nāgabalā*<sup>14</sup>, le roi se rend auprès de lui; la plante, lui est-il expliqué, a été apportée par le domestique du marchand. Il n'en faut

---

Dans le *Samarādityasaṃkṣepa* (3.96), l'arbre est appelé *prapunāṭa*. Les deux termes semblent désigner une même réalité, la légumineuse *Cassia tora* Linn. (sk. *cakramarda*, *eḍagaja* ou *prapunnāḍa*), sous-famille des Césalpiniées (ou Césalpiniacées); voir PSM, s.v. *pomāḍa*, *paumāḍa* et *pāmāḍa*, MW, s.v. *padmāṭa* et *prapunāṭa*, CDIAL 8689.

<sup>13</sup> La phrase est impersonnelle. La traduction par '...do you know of any marks by which you can recognise the place where you buried your *dinārs*?' (*Ocean* III, p.119) est fâcheuse et nuit à l'intelligence du récit. MEHLIG, en revanche, traduit avec raison: 'O Brahmane, gibt es denn an der Stelle, wo du die Dinare vergraben hast, nicht irgendein Merkmal?' (vol.1, p.463).

<sup>14</sup> Appartenant au groupe des cinq végétaux dit *balāpañcaka*, que certains rattachent au genre *Sida*, le phytonyme *nāgabalā* est difficile à identifier avec précision, car les possibilités sont multiples: cf. DAS, p.288;461 (Appendice dû à M. Meulenbeld).



pas plus à Prasenajit pour être sûr de tenir le coupable et lui faire rendre gorge sans mot dire. La raison?

‘Il sait que cette plante médicinale vient dans ce type de milieu.’<sup>15</sup>

On est en droit de trouver la formulation un peu trop vague. On aurait souhaité connaître l’espèce précise de l’arbre au pied duquel croît de préférence la *n.*; à moins que sa croissance ne soit favorisée précisément par la présence du trésor enfoui dans le sous-sol. Mais, telle quelle, l’allusion, ajoutée aux passages précités, suggère qu’il a dû exister un *savoir* — on n’ose dire une ‘science’ — de la chasse au trésor, ou plus largement de l’exploration des richesses du sous-sol, que semblent maîtriser les personnages rencontrés; bref, un savoir de l’invisible (le monde souterrain) fondé sur le visible (l’environnement écologique).

2. Or le vieil- et le moyen-indien connaissent au moins deux termes techniques relatifs à ce canton du savoir et à ses spécialistes: *nidhi-vāda*, °*vādin* et *khanya-vāda*, °*vādin* (désormais: *n.-v.* et *kh.-v.*), sans compter les équivalents par substitution (*nidhāna* au lieu de *nidhi* etc.). Les dictionnaires usuels rendent insuffisamment compte de leur vitalité,<sup>16</sup> mais des sondages opérés dans la littérature narrative montrent qu’elle est réelle.

2.1. La lecture du KSS 6.8.69sqq. conduirait à penser que les deux termes sont tout à fait synonymes: d’abord appelés *khanya-vādin* (6.8.69 et 73), les mêmes personnages sont, une strophe plus loin, qualifiés de *nidhāna-vādin*. Ailleurs, on rencontre une juxtaposition comparable dans

<sup>15</sup> *Jānann oṣadhiṃ tām tad-udbhavām* (157): ‘knowing that that simple grew in such spots’ (*Ocean* III, p.120); ‘denn er wußte, daß dieses Heilkraut an solchen Plätzen wächst’ (MEHLIG, vol.1, p.464).

<sup>16</sup> Les dictionnaires d’APTE et MONIER-WILLIAMS et les *Nachträge* du dictionnaire de St. Petersburg ne donnent qu’une seule référence (à la *Kādambarī*, *infra*) pour *nidhi-vāda*. *Khanya-vādin* ne figure que dans les *Nachträge*, avec une seule référence (*infra*), et dans le *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (*infra*). Le PSM, quant à lui, ne connaît aucun des équivalents prakrits de ces termes. Aux références que j’ai pu trouver au cours de lectures chanceuses, s’ajoutent, pour *kh.-v.*, celles des dictionnaires sanskrit et prakrit en cours d’élaboration à Poona, que leurs responsables respectifs actuels, MM. les Professeurs S.D. JOSHI (*Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles*) et A.M. GHATAGE (*A Comprehensive Critical Dictionary of Prakrits*) ont eu l’extrême amabilité de me communiquer. Qu’ils en soient tous deux vivement remerciés.

une hyperbole d'allure poétique: à Pratiṣṭhāna, dont la beauté et la richesse sont décrites à profusion, 'les demeures regorgent à tel point de quantités innombrables de trésors que le *kh.-v.* est tombé en désuétude'.<sup>17</sup> En fait, il est facile de voir que les *n.-v.* constituent un sous-groupe inclus dans l'ensemble formé par les *kh.-v.* Les compétences de ces derniers s'étendent, comme leur nom l'indique, à tout ce qui se trouve enfoui (dans la terre), *khanya* étant à analyser dans ce composé comme *kṛtya* affaibli à sens simplement passif, équivalent d'un banal nom abstrait (cf., de même type, *geya-jñā*; etc.).<sup>18</sup> Que l'on suppose un agent (humain) déterminé, à qui imputer le fait d'avoir creusé, et on aura, pour *kh.-v.*, le sens de 'chasseur de trésor' (litt. 'spécialiste en objets enfouis [par X]') et, donc, une interchangeabilité facile avec *n.-v.* Que l'on considère simplement le résultat d'un enfouissement naturel (ou effectué par un agent surnaturel: dieu, *nāga*, etc., *infra* § 4), et on aura, parmi les spécialisations sémantiques, celle de 'minéralogiste' (retenue par exemple dans les *Nachträge* ou le *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*). Tout en témoignant de ces hésitations, l'interprétation tibétaine de *kh.-vādin* attesté dans la *Mahāvvyutpatti* (IX<sup>e</sup> s.) semble donner la préférence au premier sens, puisque le mot y est rendu par *gter(-ba-)lta-çes-pa*.<sup>19</sup> Or *gter* est, couramment, le terme qui sert à traduire sk. *nidhi*, *nidhāna* ou *kośa*<sup>20</sup> ('mine' se disant *gter-kha*). L'ensemble, sig-

<sup>17</sup> *Śaṅkrānta-nidhāna-koṭibhir bhavanaiḥ pralīnaḥ khanya-vādaḥ*: Sodḍhala, *Udaya-sundarikathā* (XI<sup>e</sup> s.). With introduction etc. ... by C.D. DALAL and ... E. KRISHNAMA-CHARYA. Baroda 1920 (GOS 11), 21.23. Le terme revient lorsqu'il s'agit de décrire la vaillance d'un ministre: 'il savait déterrer les racines des bambous que sont les ennemis' (*khanyavādī vairi-varṇśa-mūlasya*, 24.22). Cet emploi métaphorique, typique d'un style recherché, repose plutôt sur le sens concret (*ṣkhan* + *mūlam*) que sur la valeur technique ici étudiée (*ṣkhan* + *nidhi*, etc.).

<sup>18</sup> Il existe, de la racine *ṣkhan*, plusieurs formes d'adjectif verbal: *khānya*, *khananīya*, *kheyā* (W.D. WHITNEY, *Roots*; *AiGr* II,2, p.793 et 798; Pāṇini 3.1.123). Mais *khānya* n'est guère attesté que dans un passage (obscur) de la *Taittirīya-saṃhitā* (*AiGr* II,2, p.791) ou, tardivement, dans la *Smṛticandrikā* (IV.555.20) et le NP (*infra*, § 3.1). Sur l'affaiblissement sémantique des *kṛtya* et leur évolution en nom d'action: *AiGr* II,2, p.801 et L. RENOU, *Grammaire sanscrite*, p.205-206 et 232.

<sup>19</sup> R. SAKAKI, *Mahābyuttapatei: Bonzō Kanwa Yonyaku taikō. Ryōzaburō*. Kyōto 1916-25, p.259, n° 3753.

<sup>20</sup> H.A. JÄSCHKE, *A Tibetan-English Dictionary with Special Reference to the Prevailing Dialects*. Delhi 1987 (<sup>1</sup>1881), p.208. — Je remercie Mme A. Chayet, Mlle C.



nifiant ‘celui qui sait voir le trésor caché’, montre donc que *kh.-v.* est compris comme équivalent de *n.-v.* Les traductions chinoise et japonaise vont dans le même sens, tout en soulignant l’ambiguïté du terme.<sup>21</sup> D’autre part, une anecdote attestée dans les commentaires canoniques jaina (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) met en scène un ‘connaisseur de l’enfoui’ qu’elle désigne par le composé pk. *khāya-jāṇaa* (rendu dans les *chāyā* ou les adaptations sanskrites par *khāta-jñāyaka*, *khāta-parijñāna-kuśala*), dont il est à peine besoin de préciser qu’il constitue un calque de *kh.-vādin*.<sup>22</sup> Or ce personnage est consulté par ses congénères parce qu’il est capable de dire à quelle distance trouver de l’eau et comment procéder pour la faire apparaître: c’est donc un sourcier (‘Brunnenfinder’, écrit justement E. Leumann dans sa traduction inédite de ce passage; voir n.22). La version de l’*Upadeśapada* de Haribhadra, quant à elle, attribue à ce même personnage ‘la connaissance des veines aquifères, etc.’ (*sirāi-nāṇam*).<sup>23</sup> Or sk. *sirā* est un terme technique avéré de la sourcellerie (nom technique spécifique: (*u*)*dakārgala*), qu’emploient tous les textes standard sur le sujet.<sup>24</sup> Dans la variante d’école (*anne benti*) de la présente anecdote que l’*Upadeśapada* propose d’autre part, le personnage principal n’est plus un sourcier, mais un expert en chasse au trésor (*nihāṇa*): tout se passe donc comme si les potentialités d’acceptions incluses dans le terme général *khāya-jāṇaa* se trouvaient ici doublement précisées.

---

Chojnacki et M. K. Mimaki, sans lesquels je n’aurais pu utiliser les données tibétaines.

<sup>21</sup> *Zhi zang zhe* ‘celui qui sait ce qui est caché (ou contenu)’, *neng guan zang zhe* ‘celui qui est capable de voir ce qui est caché (ou contenu)’, *yoku fukuzō o mirumono* ‘celui qui voit bien ce qui est caché’, *kakuretaru zaihō o mirumono* ‘celui qui voit le trésor qui est caché’. Je dois ces informations à M. K. Mimaki, que je remercie vivement.

<sup>22</sup> *Āvaśyaka* IX.58.5 (cūrṇi 553.10-11; *ṭikā* de Haribhadra 424a.3-5; de Malayagiri 524a.8-10); *Nandī-vṛtti* de Malayagiri (en sanskrit), p.160b-161a. Voir N. BALBIR, *Récits jaina. ‘Die Āvaśyaka-Erzählungen’* (à paraître), Annexe 3 *ad locum* (avec la traduction d’E. LEUMANN).

<sup>23</sup> Vol.1. Baroda 1923, v.11, p.82b-83a. L’*Upadeśapada* est un recueil narratif qui gravite dans l’orbite de la littérature āvaśyakéenne.

<sup>24</sup> Ex. Varāhamihira, *Bṛhatsaṃhitā* 53.1sq. (avec la *vṛtti* d’Utpala) (éd. réimpr. par A. TRIPĀTHĪ. Varanasi 1968. Sarasvatī Bhavana Granthamālā 97); Surapāla, *Ṛkṣā-yurveda* v.301sq. (DAS, p.391sq.); etc. Les Chinois parlent, de même, d’‘inspecter les veines de la terre’ (M. SOYMIÉ, ‘Sources et sourciers en Chine’: *Bulletin de la Maison franco-japonaise* NS 7.1961,1, p.2, n.6).

Conclusion: *kh.-v.* est un terme générique qui désigne un savoir susceptible d'au moins trois applications distinctes, mais apparentées dans leur méthode, puisque, dans l'Inde ancienne, la sourcellerie, comme la chasse au trésor, prend appui sur l'observation du milieu végétal (*infra*, § 3.2.1).<sup>25</sup> Et il semble en être de même de la prospection minérale (*infra*, § 3.3.4).

2.2. Mais qui sont les *nidhi-vādin* et autres *khanya-vādin*, et quel est le statut de leur art?

2.2.1. D'abord des fakirs, mais, en ce cas, ils ne sont pas jaina. Ce sont des *yogin* d'obédience śivaïte, et particulièrement des Pāśupata. Le vieil ascète dravidien, dévôt de Caṇḍikā, dont la *Kādambarī* de Bāṇa (milieu du VII<sup>e</sup> s.) brosse un portrait fameux, est dit suivre l'enseignement de cette secte (*jīrṇa-pāśupatōpadeśa-likhita-mahākāla-matena*); il maîtrise aussi bien la chasse aux trésors, qui est chez lui une passion malade, que l'alchimie, dont il est fou (*āvirbhūta-nidhi-vāda-vyādhinā, sañjāta-dhātu-vāda-vāyunā*)<sup>26</sup>: on retrouvera plus d'une fois ces deux domaines

<sup>25</sup> Voir les textes cités dans la note précédente. Le chapitre en référence de la *Bṛhatsaṃhitā* est analysé notamment par A. MITRA SHASTRI, 'Varahamihira on the Art of Exploring Underground Water-Springs': *Prof. B.K. Barua Commemoration Volume*. Gauhati 1966, p.79-83 (repris dans: IDEM, *India as Seen in the Bṛhatsaṃhitā of Varāhamihira*. Delhi 1969, p.500-503); est présenté aux non spécialistes par E.G.K. RAO, 'Exploration of underground water springs according to the ancient Hindus': *Indian Journal of History of Science* 6.1971, p.139-146; a été récemment traduit en gujrati dans un ouvrage qui souhaite montrer de quelle utilité peuvent être les prescriptions anciennes et rassemble des témoignages en ce sens: *Śrī dakārgalam [bhūgarbhajalāśāstram]. Mūl saṃskṛt śloko, gujarātī bhāṣāntar, ānuṣāngik nōdho, ullekho, pariśiṣṭo*. Éd. D.A. VORĀ. Bhavnagar (s.d.). La *Gargasamhitā* (encore inédite, à ma connaissance) a aussi un chapitre (n° 53) sur le sujet d'après D. PINGREE, *Jyotiḥśāstra. Astral and mathematical literature*. Wiesbaden 1981 (A History of Indian Literature VI,4), p.70. Voir aussi DAS, p.391-413 (avec bibliographie). M. S.R. Sarma (Université d'Aligarh) m'indique par ailleurs que, ces dernières années, les méthodes anciennes préconisées par Varāhamihira ont été appliquées avec succès par certains. Les sourciers indiens ne semblent pas avoir connu l'usage de la baguette, bien établi en Occident (cf. Y. ROCARD, *La science et les sourciers. Baguette, pendules, biomagnétisme*. Paris 1989; *Schulwissenschaft Parawissenschaft Pseudowissenschaft*, éd. par G.L. EBERLEIN. Stuttgart 1991, p.10-11 et 23-70 sous 'Radiästhesie').

<sup>26</sup> Éd. (avec les commentaires de Bhānucandra et Siddhacandra) par K.P. PARAB. Bombay 1890, 433.8.



mentionnés côte à côte.<sup>27</sup> Pāśupata également, le brahmane spécialiste du *Kathāsaritsāgara* et ses acolytes (6.8.69sq.), qui, pour avoir examiné le sol et avoir vu échapper à leurs mains la lampe faite de graisse humaine qu'ils tenaient — il s'agit apparemment d'un signe (*lakṣaṇa*) infaillible —, concluent à la présence d'un trésor dans le sous-sol et se mettent à l'exhumer. De Haraprabodha, qui figure — en bonne compagnie — aux côtés d'un viṣṇuite spécialiste en présages (*śakuna-sarvajña*), d'un brahmane astrologue (*nakṣatra-pāṭhaka*), et d'un charlatan de bouddhiste, l'auteur de la *Yaśastilakacampū* (XI<sup>e</sup> s.) dit peu de choses: c'est un 'spécialiste de l'enfoui' adepte du śivaïsme (*khanya-vāda-vidā haraprabodhena jaṭinā*).<sup>28</sup>

L'Inde ancienne n'a pas seule le privilège de ces personnages. Au XIX<sup>e</sup> s., Ehrmann, un voyageur allemand — manifestement peu acquis à la magie — rapporte: 'Einige Jabesi, Joghi und Fakire, rühmen sich, zukünftige Dinge vorher sagen, *Schätze graben*, und Alles, was man nur will, in Gold verwandeln zu können'.<sup>29</sup>

Mais il est bien connu qu'on trouve en Inde tout et son contraire et les *kh.-v.* ne sont pas tous des personnages que l'on pourrait considérer d'un œil sceptique ou ironique.

2.2.2. *Kh.-v.* et *n.-v.* sont également l'apanage des rois et des jeunes gens qui ont accompli un cursus complet et maîtrisent les arts. À ce titre, les disciplines de l'enfoui figurent parfois, à époque relativement tardive, dans les listes de *kalā*. C'est alors le terme générique *kh.-v.* que l'on semble employer de préférence: ainsi dans un commentaire du *Campū-rāmāyaṇa*;<sup>30</sup> dans deux sources jaina apparentées du XIV<sup>e</sup> s. qui énu-

<sup>27</sup> Voir *infra* § 2.2.2, n.33 et n.81; *Udayasundarikathā* 21.23; UK 60.10-12 (*infra* § 4) et 60.12-18 (*infra* Appendice).

<sup>28</sup> Somadevasūri, *Yaśastilakacampū*. Part II. Bombay 1903, 249.20; K.K. HANDIQUI, *Yaśastilaka and Indian culture*. Sholapur 1968, p.39. Les autres versions de l'histoire de Yaśastilaka que j'ai pu consulter n'ont pas de passage équivalent.

<sup>29</sup> Le témoignage est cité par R. SCHMIDT, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*. Berlin <sup>2</sup>1921, p.184. On trouvera de multiples autres cas de 'superstition exploitée' par des escrocs promettant la découverte de trésors cachés dans P. DARE, *Magie blanche et magie noire aux Indes*. Paris 1947, p.40sq., etc.

<sup>30</sup> Cf. A. VENKATASUBBIAH et E. MÜLLER, 'The Kalas', *Journal of the Royal Asiatic Society* 1914, p.365: '*khanyāvādaḥ*' (sic!), "location and acquirement of buried treasures" (je n'ai pas eu accès direct au texte), et A.S. ALTEKAR, *Education in Ancient*

mèrent les soixante-douze techniques enseignées au roi Āma (*Prabandhakośa* 28.7 ≈ *Prabhāvakacarita* 82.5\* [v.65];<sup>31</sup> et *supra* § 2.1.); et encore dans la liste partielle d'une troisième œuvre (de la même époque) où la présence de spécialistes de cette discipline, nombreux à Vārāṇasī, contribue à ravir les esprits: *dhātu-vāda-rasa-vāda-khanya-vāda-mantra-vidyā-vidurāḥ puruṣā[h]* ... *rasika-manāṃsi prīṇayanti*.<sup>32</sup> Là, comme ici, le *kh.-v.* figure aux côtés d'autres savoirs occultes ou magiques. Comme l'alchimie, son apprentissage est d'ailleurs susceptible de faire partie de la formation d'un fils de marchand.<sup>33</sup>

2.2.3. Plus encore: si l'on en croit une anecdote humoristique du *Kathāsaritsāgara*, qui dit plus qu'il n'y paraît, le repérage des trésors (*nidhyālokana*, KSS 10.5.36; *nidhānālokana*, 39) pouvait être un métier, et 'le regardeur de trésor' (*nidhāna-darśin*, *nidhāna-sthāna-darśin*, 10.5.36 et 37) — pour reprendre en l'adaptant une expression du Père Huc<sup>34</sup> — un professionnel susceptible d'être employé à la Cour. Le don d'observation est son principal atout, son pouvoir est dans ses yeux. Lorsque donc le roi demande à son ministre de faire en sorte que ce précieux personnage ne quitte pas le royaume, le *ku-mantrin* — un sot — ne trouve pas d'autre moyen que d'*aveugler* l'expert, le rendant ainsi incapable de voir les signes du terrain (*bhū-lakṣaṇāny apaśyantam*, 38) sur lesquels se fonde son savoir.<sup>35</sup>

---

India. Varanasi <sup>6</sup>1965, p.329 (avec références aux Jātaka).

<sup>31</sup> Rājāśekharaśūri, *Prabandhakośa*, éd. (Muni) JINAVIJAYA. Bombay 1935 (Singhi Jain Series 6); Prabhācandrācārya, *Prabhāvakacarita*, éd. Muni JINAVIJAYA. Bombay 1940 (Singhi Jain Series 13); B.J. SANDESARA et J.P. THAKER, *Lexicographical Studies in Jaina Sanskrit*, Baroda 1962, p.57.

<sup>32</sup> *Vividhatīrthakalpa* Critically edited ... by JINA VIJAYA. Shantiniketan 1934. (Singhi Jain Series 10) 74.17.

<sup>33</sup> *Dhātu-vādaṃ khanya-vādaṃ ... ca vasunando 'ty aśikṣata* (LS 6.244); voir BALBIR 1990, § 10 et *infra* § 3.3sq. sur les aventures de ce jeune homme.

<sup>34</sup> Il existe en Chine un personnage qu'on appelle le 'regardeur de mines d'or', particulièrement qualifié pour la prospection minéralogique: R.-E. HUC, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846*. Tome I: La Tartarie. Paris 1962, p.66; cf. *infra* § 3.3.4.

<sup>35</sup> La version chinoise du *Pe-yu-king* (*Les Avadānas. Contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour ...* traduits par S. JULIEN. Tome premier. Paris 1859, p.204-206: LVIII. 'Le richi victime de sa vue divine') est moins profane et n'a pas le vocabulaire



3. Celui-ci ne fait pas seulement l'objet de mentions sporadiques ou d'anecdotes. À l'instar d'autres domaines plus nobles, il a fait l'objet d'une codification et de règles consignées dans des traités spécialisés (*śāstra*, pk. *sattha*), complets (§ 3.1) ou fragmentaires (§ 3.2 et 3.3), élaborés dans les milieux brahmaniques (§ 3.1) ou jaina (§ 3.3). L'abondance des textes n'est pas grande, mais les données qu'ils contiennent méritent d'être prises en compte. La popularité de ces préoccupations dans le quotidien et l'imaginaire indiens jusqu'à l'époque moderne, confirmée, par exemple, par une remarque de l'abbé J.A. DUBOIS, pourrait seule en justifier un examen détaillé: au XVIII<sup>e</sup> s., ce missionnaire, relève, en Inde du Sud, l'existence d'un *Agrouchada Parikchai*, livre de magie qui, notamment, enseigne les secrets 'pour découvrir, en se frottant les mains et les yeux avec certaines mixtions enchantées, les trésors enfouis dans la terre ou cachés quelque part que ce soit'.<sup>36</sup>

3.1. Les sources brahmaniques ont en commun d'avoir peu suscité l'intérêt des chercheurs, de n'être pas décrites dans les manuels de littérature et de n'être pas datables. Il faut, pour en connaître les noms, se tourner vers le *New Catalogus Catalogorum* qui recense plusieurs œuvres apparemment relatives à la chasse au trésor.<sup>37</sup> Trois semblent importantes: (i) la *Nidhipradīpikā* qui rassemble les chapitres 20 et 21 du *Kakṣapuṭa* ou *Siddhanāgārjunatantra*, attribué à Nāgārjuna l'alchimiste;<sup>38</sup> (ii) la

---

technique précis du texte sanskrit.

<sup>36</sup> *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*. Paris 1825. Tome II, 2ème partie, chap.XXI (Magie), p.57 et 59-60. Aucune des éditions ou traductions de cet ouvrage ne porte de note qui aiderait à identifier l'*Agrouchada Parikchai* (sk. ...*auśadha-parīkṣā*?). Sur le recours aux collyres magiques (*siddhāñjana*) dans la chasse au trésor, voir *supra* § 1 et *infra* § 3.1.

<sup>37</sup> *New Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors*. Volume Ten (*nā-nvā*). Ed. K. KUNJUNNI RAJA. Associate Ed. C.S. SUNDARAM. Madras 1978, p.129-130 (s.v. *nidhi*°; mais rien s.v. *khānya*°: vol.5. Madras 1969). — Il faudrait également considérer la littérature des Tantra, dont plusieurs s'intéressent au sujet, comme me le rappelle M. Meulenbeld. Les principales références sont commodément rassemblées dans T. GOUDRIAAN, *Māyā Divine and Human. A study of magic and its religious foundations in Sanskrit texts, with particular attention to a fragment on Viṣṇu's Māyā preserved in Bali*. Delhi 1978, p.261 et 307.

<sup>38</sup> Les manuscrits du *Kakṣapuṭa* ne semblent pas tous contenir le même nombre de chapitres (cf. T. GOUDRIAAN, *Hindu Tantric and Śākta Literature*. Wiesbaden 1981, p.117-118): vingt-trois dans les manuscrits recensés dans le *New Catalogus* et ceux

<sup>2</sup>*Nidhipradīpikā* en vingt-huit chapitres, extraite du *Siddhaśābaratantra*; et (iii) le *Nidhipradīpa*. Seul ce dernier est édité;<sup>39</sup> seul il retiendra ici mon attention.

Il s'agit d'un compendium (*sāra*, v.1) en quatre chapitres et 383 anuṣṭubh (auxquels s'ajoute une série de mantra dans le chap.3) que l'auteur, un certain Siddha-Śrī-Kaṇṭhaśambhu, a compilé en utilisant notamment le 'traité exposé par Śabara' (4.67). Le NP est donc probablement un abrégé de la <sup>2</sup>*Nidhipradīpikā* susnommée. La provenance des manuscrits existants tendrait à prouver qu'il était plutôt en usage dans l'Inde du Sud, probablement à une époque relativement peu ancienne (Moyen Age?). Destiné à délivrer de la pauvreté (*dāridrya*, 1.3; 1.10; etc.) et à rendre son utilisateur 'riche comme Crésus' (*Kubera-saḍṛśaḥ*, disent les Indiens, NP 1.11), il est mis dans la bouche de Śambhu, qui, interrogé par de malheureux ṛṣi, va leur exposer ce 'traité des trésors, mystérieux et inaccessible même aux dieux' (*nidhi-śāstram idaṃ guhyaṃ tridaśair api durlabham*, 1.9). Tracé en quelques strophes (1.11-18), le plan de l'ouvrage est suivi assez rigoureusement, et le passage d'un sujet à un autre indiqué au moyen de versets transitionnels (type: *pravakṣyāmi .../... mayā proktaṃ ...*). Le développement est fait à la fois de considérations générales de type déontologique ou astrologique, banales en Inde, et de prescriptions topiques. La langue est un sanskrit coulant, mais quelquefois incorrect (voir spécimen *infra* n.40-41); le style est simple et assez monotone.

Le chasseur de trésor doit être accompagné d'acolytes dont les caractéristiques sont d'abord définies (*sahāya-lakṣaṇa*, 1.19-26ab): leur conduite et leur moralité seront irréprochables. Un certain nombre de présages favorables laissent bien augurer de la découverte (*sunimitta*,

---

auxquels avait eu accès P. Cordier (G. LIÉTARD et P. CORDIER. *Travaux sur l'histoire de la médecine indienne*. Documents réunis et présentés par A. ROȘU. Paris 1989, p.413); vingt dans les manuscrits conservés au Wellcome Institute (Londres) et analysés par D. WUJASTYK ('An alchemical ghost. The Rasaratnākara by Nāgārjuna': *Ambix* 31.1984, p.75): cette recension a un seizième chapitre intitulé *Nidhigrahaṇam*.

<sup>39</sup> *Infra*: Abréviations (NP). Il s'agit d'une édition brute, sans introduction. Le *New Catalogus Catalogorum* décrit ainsi le NP: 'On exhuming the hidden treasures. by [sic] Siddha Śrīkaṇṭha Śambhu. Seems to be a condensation of the large texts *Nidhipradīpikā*'. Dans ces conditions, on voit mal pourquoi S. JHA, le traducteur de la *Geschichte der indischen Litteratur* de M. WINTERNITZ, le mentionne à la suite des traités de *nīti* dans l'*History of Indian Literature* (Vol.III/2. Scientific Literature. Delhi 1967, p.606).



1.26cd-32ab). Il faut au contraire se méfier de quelques signes néfastes (*aśubha*, 32cd-33). Le mieux est de s'en remettre à l'astrologie pour décider du moment favorable à l'entreprise (*tithi-nakṣatra-vārāṇām muhūrta*, 34-45). Il est également important que les acolytes respectent certaines contraintes de comportement (*niyama*, 46-50). D'une manière générale, on est susceptible de trouver des trésors dans plusieurs endroits (*nidhi-sthāna*, 2.1sqq.) situés soit en milieu aquatique (2.1cd-2a), soit en milieu terrestre (2.2b-8ab), soit en milieu aérien (8cd-9). Encore faut-il connaître les caractéristiques favorables (*lakṣaṇa*) propres à chacun. Ici apparaît une hiérarchie (fondée sur le bon sens?): la discussion des caractéristiques du milieu terrestre (2.13cd-71) occupe nettement plus de place que celle des deux autres (respectivement 2.10-13ab et 72-95). Parmi les sites favorables, figurent en bonne place le pied des grands arbres, les arbres à faite unique (*eka-śīrṣa*), les forêts et les hauteurs (*mahā-vṛkṣasya mūlake, eka-śīrṣeṣu vṛkṣeṣu vaneṣūcca-sthaleṣu ca*, 2.5b-d). Les indices dont il convient de tenir compte sont, outre la présence d'une faune particulière (quadrupèdes, oiseaux, insectes, 27cd-38), et d'un grand nombre de signes extraordinaires (39-71), la nature du sol et de la végétation (14-27ab):

'Sont maintenant définies les caractéristiques des arbres, des arbrisseaux et des lianes. Un arbre sans fleur et un arbre en fleurs, un arbre portant des fruits et un arbre n'en portant pas et un arbre non épineux indiquent la présence de quelque chose dans la terre. Une fleur au-dessus d'une fleur indique aussi la présence de quelque chose dans la terre. Un arbre dont les feuilles, les fleurs, les fruits ou les bourgeons sont spontanément anomaux indique la présence de quelque chose dans la terre. La taille des feuilles aussi [peut l'indiquer]. Des gouttes rouges coulant, même naturellement, d'un arbre et le bruit d'un écho indiquent aussi la présence de richesse. Si le surgeon est juste visible, il faut savoir qu'il y a un trésor. C'est indéniable. Si le tour de ce surgeon mesure un *aṅgula*, on trouvera une fortune.'<sup>40</sup>

40

*vṛkṣa-gulma-latādīnām lakṣaṇām tu vidhiyate:**a-puṣpās ca sa-puṣpās ca a-phalāḥ sa-phalās ca ye**a-kaṇṭakās ca ye vṛkṣā bhaumeyaṁ tatra nirdiśet.**puṣpôpariṣṭāt puṣpaṁ ca bhaumeyaṁ tatra nirdiśet.**svabhāvād viparītais ca patra-puṣpa-phalāṅkuraiḥ*

La quantité d'argent trouvée est fonction des dimensions de ce surgeon. Pour plus de commodité, je résume les données chiffrées des strophes suivantes sous forme d'un tableau.

<i>Dimension du tour du surgeon</i>	<i>Quantité de richesse</i>
... 6 (?)	500
16	1 000
20	[10] 000
30	100 000
Au-delà	10 000 000 <sup>41</sup>

Par ailleurs, la position d'une image divine (*bimba*, *pratimā*, 2.109sq.) peut également tenir lieu d'indice. Un examen approfondi (*parīkṣā*, 3.1sq.) de toutes les conditions et de tous les signes précédemment répertoriés est indispensable au succès de l'entreprise. D'autres moyens magiques dont dispose le chasseur de trésor sont ensuite passés en revue. En suivant les recettes du NP, il doit pouvoir préparer diverses pâtes (*vartī*,<sup>42</sup> 3.56cd-91) à base d'huile (*taila*), de graisse (*vasā*) et de racines, ou mettre au point divers collyres ou onguents (*añjana*, 3.92-135), à partir de minéraux (orpiment, réalgar, etc.) habilement mélangés à certaines autres substances. Il va sans dire qu'il lui faudra, à différents moments, prononcer les formules appropriées (*mantra*, p.32-37). Enfin, au moment de s'emparer du trésor (*nidhi-saṅgrahaṇa*, 4.1-30), il lui

---

*drumāḥ paṇa-pramāṇaiś ca bhaumeyaṃ tatra nirdiśet.*  
*svabhāvād api vṛkṣasya sravanto rakta-bindavaḥ*  
*viśrutaḥ pratiśabdaś ca tatra vittaṃ vinirdiśet.*  
*druma-pramāṇair ā-vṛkṣāt prarohaṃ yatra muñcati*  
*prarohe dṛṣṭa-mātre tu vasu vidyād asaṃśayam.*  
*ekāṅgula-parīṇāhe prarohe labhate dhanam.* (NP 2.19-24ab)

<sup>41</sup> [*dvātriṃśād iti vā pṛṣṭhe pancapancāśate 'pi vā;*  
*ṣaṣṭhy-arthe 'ngu-parīṇāhe vidyāt pancaśataṃ dhanam.*]

(Le texte ci-dessus est corrompu; la logique des correspondances numériques semble perturbée.)

*śoḍaśāṅgulike jñeyaṃ sahasraṃ nātra saṃśayaḥ.*  
*viṃśaty-āṅgulike vidyāt sahasrāṇi bahūni ca;*  
*triṃśad-āṅgulike jñeyaṃ sahasrāṇāṃ śataṃ vasu;*  
*ataḥ paraṃ pravṛddhe tu koṭiṃ tatra vinirdiśet.* (NP 2.24cd-27ab)

<sup>42</sup> J. FILLIOZAT (*Yogaśataka*. Pondichéry 1979, p.vii, n.1) définit ainsi ce mot: 'Vartī désigne un bâtonnet enduit d'une pâte roulée sur une tige rigide.'



faudra rendre propices par des offrandes (*bali*; *infra* § 4) les nombreuses divinités susceptibles de s'opposer à son entreprise, et renouveler ces offrandes pour assurer la protection de la richesse acquise au prix de tant d'efforts (*nidhi-rakṣā-vidhi*, 4.31-66).

3.2. À date ancienne, on trouve, conservées dans telle strophe isolée, des bribes de l'enseignement qu'un traité de cette nature dispense systématiquement.

3.2.1. Traitant de sourcellerie, le cinquante-troisième chapitre de la *Bṛhatsaṃhitā* (= BS) de Varāhamihira (circa 550), considère à deux reprises la quête des trésors:

*a-tṛṇe sa-tṛṇā yasmin sa-tṛṇe tṛṇa-varjitā mahī yatra  
tasmin śirā pradiṣṭā, vaktavyaṃ vā dhanam cāsmiṃ  
kaṇṭaky a-kaṇṭakānām vyatyāse 'mbhas tribhiḥ karaiḥ paścāt  
khātvā puruṣa-tritayaṃ tribhāga-yuktaṃ dhanam vā syāt*  
(BS 53.52-53)<sup>43</sup>

'Que dans un endroit non herbeux la terre soit herbeuse, qu'elle soit sans herbe dans un endroit herbeux, indique là une veine aquifère; ou bien cela veut dire qu'il y a là une fortune. Qu'il y ait un épineux au milieu de non épineux, et vice versa, si on creuse à trois coudées à l'ouest, à 3 toises<sup>44</sup> 3/4 [de profondeur], il peut y avoir de l'eau, ou bien une fortune.'

Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre, la démarche est manifestement identique, et les mêmes signes valent pour la détection de tous les trésors enfouis dans le sol. Déjà rencontrées plus haut pour indiquer la présence de *nidhi*, l'inclinaison marquée des branches d'un arbre, ou, autre exemple d'anomalie, la modification inattendue de la couleur d'une fleur, signaleront ici la présence d'eau souterraine (BS 53.49 et 55; 57-58).

<sup>43</sup> Éd. avec le commentaire d'Utpala (voir *supra*, n. 24), p.635-636. Utpala est silencieux sur le point qui nous occupe. Ces deux strophes sont également citées dans la *Śārngadhara-paddhati* 2201-2202 (éd. P. PETERSON. Bombay 1888. Bombay Sanskrit Series 37).

<sup>44</sup> Un *puruṣa* (équivalent, selon les textes, à 120 *aṅgula* ou moins) correspond à la taille d'un homme aux bras allongés: cf. S. SRINIVASAN, *Mensuration in Ancient India*. Delhi 1979, p.19. Pour *aṅgula* (et *hasta* = *kara*) cf. aussi DAS, p.169 et 518.



3.2.2. Echappée de quelque traité pour devenir bien commun, ou digne d'y figurer, voici encore une strophe à peu près de la même époque (VI<sup>e</sup> s.). Elle est citée par Siṃhasūri (VI<sup>e</sup> s.?), commentateur du *Dvādaśāra-nayacakra*, important ouvrage philosophique dû au jaina Mallavādin (IV<sup>e</sup> s.):

*a-kaṇṭakāḥ kaṇṭakinaḥ kaṇṭakās cāpy a-kaṇṭakāḥ  
viparyayeṇa dṛśyante vadanti nidhi-lakṣaṇam*<sup>45</sup>

‘Que, contrairement [à la normale], on voie les non épineux transformés en épineux, et les épineux transformés en non épineux, voilà un signe caractéristique indiquant la présence d’un trésor.’

L’observation des anomalies est un indice auquel les spécialistes du *n.-v.* ont volontiers recours: pensons à Bāṇa évoquant dans le *Harṣacarita* les ‘modifications de comportement des arbres’ (*taru-vikāra*: *supra* § 1); ou au *Nidhipradīpa*:

*a-kṣīrāḥ kṣīra-vṛkṣās ca sa-kṣīrāḥ kṣīra-varjitāḥ  
viparīta-phalōdbhedā dṛśyante yatra bhūruḥāḥ  
avaśyaṃ tatra vittaṃ syāt* (NP 2.42-43a).

Contenu, style et vocabulaire ont une parenté frappante.

3.3. Si l’on excepte le cinquante-cinquième chapitre de l’*Āṅgavijjā*, consacré aux trésors, mais en définitive peu exploitable, et un *Nidhā-nāḍiparīkṣāsāstra* recensé dans les catalogues de manuscrits mais inaccessible, les jaina ne semblent pas avoir conservé de traité en bonne et due forme.<sup>46</sup> Mais, à date relativement ancienne (VIII<sup>e</sup> s.), on lit quelques passages didactiques, en vers ou en prose, en prakrit māhārāṣṭrī jaina (a, c, e), en apabhraṃśa (d) ou en sanskrit (b, f) insérés, plus ou moins adroitement, dans les six romans suivants:

<sup>45</sup> *Dvādaśāraṇa Nayacakraṇa of Āc. Śrī Mallavādi Kṣamāśramaṇa. With the commentary Nyāyāgamānusārīṇī of Śrī Siṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa. Part I* (1-4 Aras). Ed. with critical notes by Muni JAMBŪVIJAYAĪ ... . Bhavanagar 1966, 223.13\*-14\*. Cette référence est indiquée par DAS, p.129.

<sup>46</sup> *Angavijjā (Science of Divination through Physical signs & Symbols)*. Ed. by Muni Shri PUNYAVIJAYAĪ. Banaras 1957 (Prakrit Text Society Series 1): *nidhāṇ’ajjhāo*, p.213-214; conservé au *Ḍelā no bhaṇḍār* (Ahmedabad), le *Nidhānāḍiparīkṣāsāstra*, également intitulé *Ahicakra*, contient trois feuillets: cf. *Jaina Granthāvali*. Bombay 1909; *New Catalogus Catalogorum* (*loc.cit. supra*, n.39) et H.D. VELANKAR, *Jinaratnakośa. An Alphabetical Register of Jain Works and Authors*. Vol.I. Works. Poona 1944, p.212.

- (a) *Kuvalayamālā* d'Uddyotanasūri (achevée en 779; 104.21sqq.); abrégé sanskrit de Ratnaprabhasūri (XIII<sup>e</sup> s.; \*46.1sqq.);
- (b) *Upamitibhavaprapaṇcā Kathā* de Siddharṣi (achevée en 805; 865.7\*sqq.);
- (c) *Puhaicandacariya* de Śāntisūri (achevée en 1105; 119.23sqq.);
- (d) *Ākhyānakamaṇikośavṛtti* d'Āmradeva (XII<sup>e</sup> s.; 137.6\*sqq.);
- (e) *Maṇoramākahā* de Vardhamānasūri (XII<sup>e</sup> s.; 114.13sqq.);<sup>47</sup>
- (f) *Līlāvatisāra* de Jinaratna (XIII<sup>e</sup> s.; 6.182sqq. et 391sqq.).

Dans la *Kuvalayamālā*, l'*Upamiti*<sup>o</sup> et la *Maṇoramākahā*, en particulier, les strophes visées ont fortement l'allure de citations qui pourraient avoir été extraites d'un traité spécialisé aujourd'hui hors d'atteinte, en sorte que Vardhamānasūri n'hésite pas à employer le terme de *sāstra* (*jao bhaṇiyaṃ satthe*, MK 114.14) pour les introduire. Quant à Uddyotanasūri, on connaît maintenant son goût pour les exposés d'allure technique et sa manière. On l'avait vu initiateur des exposés d'alchimie;<sup>48</sup> on le retrouve donnant le ton des exposés de *kh.-v.*, manifestement imités par ses successeurs (Siddharṣi et Vardhamānasūri, notamment).

D'un roman à l'autre, les scénarios dans lesquels prend place la théorie sont analogues: un jeune homme de milieu marchand, devenu pauvre à la suite de diverses mésaventures, rencontre des 'spécialistes de l'enfoui' (*diṭṭhā ya kayāi teṇa khanna-vāiṇo*, PC 119.23) ou un ascète non jaina (*parivvāyaga*, MK) qui prétendent l'aider et lui communiquent leur savoir; bénéficie, sans se faire connaître, de l'enseignement dispensé par un maître connaisseur à ses élèves (*diṭṭhu ekku ujjhāyavaru ... khannavāya-vakkhāṇa-paru*, ĀMKV 137.6\*-7\*); ou, de lui-même, remarque au cours de son errance à travers forêts et montagnes un arbre dont la configuration attire l'attention (Km, UK, LS; ĀMKV). C'est alors pour lui l'occasion de se remémorer ce qu'il sait du *khanna-vā(y)a* — et pour nous celle de voir quels enseignements livrent les textes. Effet du contexte, ou point de vue théorique, la seule méthode préconisée pour localiser l'emplacement d'un trésor souterrain est ici l'observation botanique. Si les jaina en ont connu d'autres, elles restent à découvrir. Pour l'heure, il n'y a entre ces sources et le NP (*supra* § 3.1) pas de concordance littérale, mais bien des différences. Il reste un

<sup>47</sup> La seule édition disponible (*infra*: Abréviations) n'est pas entièrement satisfaisante. Plusieurs points restent obscurs (*infra*).

<sup>48</sup> BALBIR 1990 et BALBIR 1992.



air de famille qui accrédite l'idée qu'il a existé un savoir pan-indien de l'enfoui.

3.3.1. Plus que l'arbre lui-même, c'est la présence d'un *surgeon* qui semble signaler l'existence d'une richesse souterraine. La prolifération visible est probablement l'indice d'une prolifération invisible à découvrir: on se rappelle que, selon le NP, la taille du trésor est fonction de la taille de ce *surgeon*. Inversement, la croissance des arbres passe également pour être favorisée par la présence de trésors, qui peut remédier aux déficiences éventuelles du terrain:

*nidhi(-deva-mahīpānām) prabhāvāc cāti-yatnataḥ*  
*a-sātmya-bhūmi-sampannā api sidhyanti pādapāḥ*  
 (Vṛkṣāyurveda v.44: DAS, p.128-129).

Les textes jaina nomment banalement ce *surgeon* *pāroha*<sup>49</sup> (MK; sk. *prāroha*: UK; *praroḥa*: Km en sk.; NP, *supra* § 3.1; Bāṇa § 1) ou *pota* (LS). Mais ils emploient aussi, dans les mêmes contextes, les termes apparemment plus techniques *pāya* et *pāyaa* (Km, PC, ĀMKV; SK *supra* § 1), occasionnellement rendus en sanskrit jaina par *pādaka*.<sup>50</sup> Pour peu que l'arbre soit désigné par *pāyava* (sk. *pādapa*), l'ambiguïté devient possible: la différence phonétique minime entre les deux termes (*pāya-(y)a* + *pādaka* et *pāyava* + *pādapa*) peut disparaître, comme le prouvent la présence de variantes sporadiques<sup>51</sup> et quelques flottements (*infra* § 3.3.3 et 3.3.6).

Quoi qu'il en soit, une condition est requise: que ce *surgeon*, de préférence de grosse taille (*infra*, § 3.3.6), pénètre bien sous terre. Tous les textes insistent sur ce point (*prāroho bhūmi-samprāptaḥ*, UK 865.9\*; *pāyao dharāṇim anupaviṭṭho*, PC 119.27sq., 29; *pāyau jai mahi-gau hoi*, ĀMKV 137.8\*, ... *mahi-paviṭṭhu*, 13\*; *dharāṇiyala-paviṭṭha...-pāroho* °*pāyavo*, MK 114.13sq.; *potam bhū-praviṣṭam*, LS 6.182b). La raison n'est pas donnée, mais il est probable qu'est ainsi assuré le contact entre le sol et les puissances souterraines supposées garder les trésors enfermés dans le sous-sol, entre les mondes visible et invisible. Comme on le

<sup>49</sup> Même hésitation sur la quantité vocalique en sanskrit (*prāroha*) malgré ce que semble suggérer R. PISCHEL, *Grammatik der Prākṛit Sprachen*. Strassburg 1900, § 70.

<sup>50</sup> *Samarādityasaṃkṣepa* 3.44 traduisant SK 138.11-12 (citée *supra* § 1). Le terme ne semble pas connu hors des textes jaina inspirés d'originaux en moyen-indien. Le PSM ne recense pas les formes prakrites.

<sup>51</sup> *Pādave*, v.l. *pādave* (Km 104.25\*); *pāyao*, v.l. *pāyavo* (PC 119.27).



verra, le contact de l'homme avec ce monde est loin d'être sans danger (*infra* § 4).

3.3.2. Contrairement au compilateur du NP, Uddyotanasūri et ses successeurs attachent une importance particulière à la détermination des espèces d'arbre pouvant servir d'indice.

A) En effet, toutes ne sont pas bonnes. La première information est négative: les arbres à latex sont exclus, précise la Km, suivie par la MK, l'UK et reprise par le LS (*akṣīriṇo hi vṛkṣasya*, 6.183a), tandis que les autres textes (PC, ĀMKV) restent silencieux sur ce point.

*mottūṇa khīra-rukkhe jai aṇṇa-dumassa pāyao hoi,  
jāṇejjasu tatth'attho atthi mahanto vva thoo vva* (Km 104.23\*)  
'Mis à part les arbres à latex, s'il y a surgeon d'un arbre  
[d']autre [espèce], sache-le, c'est qu'il y a là quelque chose  
d'intéressant<sup>52</sup> — en grande ou en petite quantité.'

Comme souvent dans ce passage, la MK suit manifestement la Km, mais use — sans doute volontairement — d'une formulation plus contournée, jouant sur une double négation; tout en gardant les termes essentiels, l'UK a une formulation personnelle:

	( <i>nūnam asty atra kiñcid dhana-jātam</i> )
<i>khīra-rahiyassa taruṇo</i>	<i>nāsty eva kṣīra-vṛkṣasya</i>
<i>pāroho na dhana-vajjio hoi</i>	<i>prāroho dhana-varjitah</i>
(MK 114.15*ab)	(UK 865.13*)

'Le surgeon d'un arbre sans latex n'est pas sans richesse.'

Pk. *khīra-rukkha* (sk. *kṣīra-vṛkṣa*) et ses avatars (ex. *khīra-dduma*, etc.) sont des termes génériques. Le groupe qu'ils désignent comprend les différentes variétés de figuier (*nyagrodha*, *aśvattha*, *plakṣa*, *udumbara*, *kakodumbarī*, etc.). Une raison simple, fondée sur l'observation, pourrait expliquer leur exclusion ici: la présence de surgeons ne peut être significative que si elle est extraordinaire. Or les *nyagrodha* et autres *kṣīra-vṛkṣa* en sont normalement abondamment pourvus.<sup>53</sup> Il faut, d'autre part, tenir compte d'éventuelles croyances. Or, d'une manière générale,

<sup>52</sup> Sur ce que désigne *artha*, voir *infra* § 3.3.4.

<sup>53</sup> Voir, par exemple, M.B. EMENEAU, 'The strangling figs in Sanskrit literature': *University of California Publications in Classical Philology* 13.1949, p.545-570 = *Sanskrit Studies of M.B. Emeneau. Selected Papers*. Ed. by B.A. VAN NOOTEN. Berkeley 1988, p.11-27 (en particulier 12 et 22).

ces arbres ont stimulé l'imagination indienne, et les témoignages rassemblés par T. ZACHARIAE et J.J. MEYER montrent qu'elle les a dotés de pouvoirs magiques, bénéfiques ou maléfiques selon les circonstances.<sup>54</sup> Mais, dira-t-on, y a-t-il, en Inde, beaucoup d'arbres dont on ne pourrait dire la même chose? Ils ont en outre éveillé la méfiance des jaina, qui interdisent la consommation de leurs fruits à leurs adeptes car, même secs, ils contiennent une infinité de graines et donc d'êtres vivants.<sup>55</sup> Plus topique est peut-être la croyance attestée sporadiquement, au détour de tel texte d'arboriculture ou d'architecture, selon laquelle arbres à latex (*kṣīra*, *payas* 'lait') et richesse semblent faire mauvais ménage. Il convient ainsi d'éviter d'en planter au voisinage d'une habitation, car, est-il dit dans le *Vṛkṣāyurveda* de Surapāla, 'les arbres à latex ont pour résultat la perte d'argent'.<sup>56</sup> Fort à propos, R.P. DAS, l'éditeur de cet ouvrage, allègue aussi le pāda suivant, emprunté à un traité moderne (XIX<sup>e</sup> s.) qui va dans le même sens: *sadugdha-vṛkṣā draviṇasya nāśaṃ kurvanti*; et propose une hypothèse susceptible d'expliquer cette idée: 'Was latexhaltige ("milchhaltige") Pflanzen und Reichtum betrifft, so mag man in Milch ein Sinnbild für Reichtum gesehen haben (Milch impliziert Kühe, und diese wiederum sind ein Zeichen von Wohlstand); dann könnte oben gemeint sein, daß die Pflanzen diese "Milch" von der Wohnstätte wegziehen, um sie selber zu verwerten' (p.107; p.513: selon l'*Atharvaveda*, recension Paippalāda 19.52.5 *payas* symbolise la richesse). DAS remarque encore: 'Andererseits kann "Milch" ... auch für "männliche Samenflüssigkeit" stehen ...; da Nachkommen ... altindischer Denkweise gemäß auch Reichtum bedeuten, wäre zu prüfen, ob latexhaltige Pflanzen nicht vielleicht fruchtbarkeitsraubend wirken sollen.' Quelle qu'en soit l'origine, l'incompatibilité entre cette variété d'arbre et tout espoir de fertilité semble assez bien établie.

---

<sup>54</sup> T. ZACHARIAE, 'Einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten': *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 5.1927, p.228-240 = *Opera Minora*, hrsg. von C. VOGEL. Wiesbaden 1977, Teil 2, p.835-847, et plus particulièrement p.838sqq.; J.J. MEYER, 'Einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten', *ZII* 7.1929, p.71-88, et plus particulièrement p.75-84; voir encore W. CROOKE, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 1896, réimpr. Delhi 1968, vol.2, p.97sq. et M.-C. MAHIAS, *Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaina*. Paris 1985, p.102.

<sup>55</sup> Voir, par exemple, R. WILLIAMS, *Jaina Yoga. A survey of the Mediaeval Śrāvaka-cāras*. London 1963, réimpr. Delhi 1983, p.53; M.-C. MAHIAS, *loc.cit.*

<sup>56</sup> *Kṣīriṇo 'rtha-nāśāya*, v.31: DAS, p.105.



B) Une fois éliminés les arbres à latex, il reste, théoriquement, un grand nombre d'espèces possibles. On a ainsi déjà vu mentionnés le *pomāḍa* et le *ṇāliera* (*supra* § 1). Les textes jaina d'allure didactique ici examinés ne le nient pas, mais, lorsqu'ils en viennent à une définition positive, le manque de variété est frappant. Tous affirment leur préférence pour le *bilva* et le *palāśa*, apparemment considérés comme garantissant infailliblement la découverte recherchée.

Certains invoquent un pāda pair d'anuṣṭubh, dont la langue d'origine est clairement le sanskrit. C'est ainsi en sanskrit que le cite le PC, par ailleurs rédigé en prakrit:

*dhruvaṃ bilva-palāsayoḥ*

'Absolument certaine [la présence d'un trésor] dans le cas d'un *b.* ou d'un *p.*' (PC 119.28\* = UK 865.14\* = LS 6.184d).

Dans ces conditions, quand la Km (104.24\*) introduit comme une citation (*jeṇa bhaṇiyaṃ*) la séquence *dhruvaṃ billa-palāsayo*, il faut évidemment y voir une prakritisisation mécanique du syntagme sanskrit correspondant. Le mètre (anuṣṭubh, et non āryā comme les strophes originales du texte) et la morphologie le prouvent: comme l'avait bien supposé UPADHYE, la finale *-ayo* est clairement un vestige de génitif-locatif duel<sup>57</sup> et le verset provient probablement d'un quelconque traité sanskrit (non identifié) sur le *kh.-v.* Fréquent dans tous les ouvrages consacrés à l'interprétation des signes et à la divination, l'emploi d'un adverbe assévératif (*dhruvaṃ*) n'est pas pour surprendre.

Même si elles ne citent pas ce verset, les autres sources jaina ne disent pas autre chose:

*jahiṃ billa-palāśaha taruvarāhaṃ pāyau*

'Là où un surgeon des excellents arbres que sont le *b.* et le *p.* ...' (ĀMKV 137.8\*).

Et de même la MK, qui semble ajouter une correspondance entre l'abondance du trésor et l'ombre qu'il y a sous ces arbres:

*chāyā va bhūri tattha ya billa-palāsesu puṇa niyamā*  
(MK 114.15\*cd).<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Notes, p.\*141: 'Is *billapalāsayo* a form of the gen. dual (= *bilvapalāśayoḥ*)?'

<sup>58</sup> *Chāyaṃ va*, éd. — Le texte paraît incertain: *tattha* fait double emploi avec le locatif. Faut-il lire *atthā* précédé d'un *t-* euphonique (cf. Km 104.23\* et 25\*: § 3.3.2 *supra* et 3.3.3)? On comprendra alors: 'Normalement, en revanche, il y a, à coup sûr, ombre et abondance de trésors sous les *b.* et les *p.*'



Ainsi va la théorie. Dans les récits environnants, qui en constituent une application directe et sans grande fantaisie, c'est également l'une ou l'autre de ces deux espèces d'arbre qui retient l'attention des jeunes héros: le *bilva*, (*billa*, ĀMKV 137.13\*), éventuellement désigné par ses synonymes les plus courants *mālūra* (Km 104.21) et *śrīphala* (Km en sk. \*46.2),<sup>59</sup> ou le *palāśa* (PC 119.27; MK 114.13; LS 6.182 et 391; *kiṃśuka*, UK 865.7\*).

Les raisons de ces choix ne sont nulle part données. Les deux espèces, relativement communes en Inde, sont bien reconnues par les botanistes qui identifient le *bilva* à l'*Aegle marmelos* Linn., et le *palāśa* au *Butea monosperma* (Lam.) Taub. ou *Butea frondosa* Roxb., encore appelé *dhāk* dans l'usage courant.<sup>60</sup> Qu'il s'agit d'arbres que toute la tradition indienne considère comme notoirement fastes et sacrés est clair: leur bois est abondamment utilisé dans le rituel brahmanique et la vie religieuse.<sup>61</sup> Mais hormis le fait que le *bilva* est lié à Lakṣmī,<sup>62</sup> donc à la richesse et à la prospérité (cf. le synonyme *śrī-phala*), il est difficile de voir ce qui a pu conduire à établir un lien privilégié entre ces arbres et la richesse du sous-sol qu'ils couvrent.

3.3.3. Une fois déterminée l'espèce, encore faut-il que l'arbre choisi ait les caractéristiques adéquates. La quantité de richesse enfouie dépend de sa taille:

'Mince est l'arbre, petite sera la richesse; à gros arbre, richesse abondante':

—*taṇuyammi hoi thovaṃ thūlammi ya pādave* (v.l. *pādaye*) *bahum attham* (Km 104.25\*ab)

—*thūlammi hoi pauraṃ taṇue taṇuyam dhaṇaṃ parohammi* (MK 114.16\*ab)

<sup>59</sup> Tous deux figurent à ce titre dans les lexiques: *Amarakoṣa* 2.4.2.12 et *Abhidhānacintāmaṇi* 1135, cités par R. SYED, *Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München. [München] 1990, p.467. Voir aussi DAS, p.74.

<sup>60</sup> Voir respectivement DAS, p.74, R. SYED (*op.cit.*), p.475-477 et DAS, p.84.

<sup>61</sup> Voir, pour le *bilva*, les nombreux passages commodément rassemblés dans SYED, p.467-469; pour le *palāśa*, la description de W. CROOKE (*op.cit. supra*, n.54), p.111-112 et l'allusion de J.J. MEYER (*op.cit. supra*, n.54), p.76.

<sup>62</sup> Surapāla, *Vṛkṣāyurveda* v.10: DAS, p.74.

—*prārohe bhūri tat sthūle tanuke stokam ucyate* (UK 865.15\*).

On le voit: ici encore, les formulations de l'UK et de la MK sont proches de celle de la Km, à une modification près dans l'ordre des mots, tandis que ce point de l'exposé n'est pas abordé dans les autres sources (PC, ĀMKV, LS). On retrouve, d'autre part, le flottement habituel: la règle concerne l'arbre dans la Km, le surgeon dans l'UK et la MK. En bonne logique, le héros de l'UK qui avait remarqué un surgeon plutôt mince (*kraśīyān*, 865.9\*) en conclura donc que la richesse enfouie au pied du *palāśa* est peu considérable (866.1-2). Il n'empêche qu'il trouvera un récipient de cuivre contenant mille *dināra* (866.6sqq.).

Km, UK et MK, qui puisent manifestement à une source d'inspiration commune, prennent encore en compte un autre facteur susceptible d'indiquer l'importance du trésor existant:

—*rayaṇī jalaṇamāṇe*<sup>63</sup> *bahuyaṁ thovaṁ tu umhāle*  
(Km 104.25\*cd)

—*paurammi jalai dharaṇī rayaṇī unhiyā thovā* (MK 114.16\*cd)

—*rātrau jvalati tad bhūri sôṣmaṇi svalpam īritam* (UK 865.16\*).

Le détail syntaxique n'est guère transparent. Mais l'idée générale apparaît: abondante sera la richesse si le surgeon (ou le sol) brille la nuit; peu abondante si le surgeon (ou le sol) est chaud, c'est-à-dire peut-être desséché (sucé?: cf. les remarques de DAS, *supra* § 3.3.2A). Elle trouve comme un écho dans plusieurs versets du NP, qui, sans dire exactement la même chose, montrent au moins la vogue de pareilles considérations.<sup>64</sup>

3.3.4. La nature de la richesse trouvée sera fonction de la couleur, — la couleur du suc de l'arbre, précise seul l'ĀMKV (*rasa*, 137.10\*-11\*). Sauf à voir en tout cela pure fantaisie, la couleur doit probablement dépendre de l'espèce de l'arbre. On sait, par exemple, que le *palāśa* laisse exsuder un liquide (une gomme) de couleur rouge.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Éd. *jala-samāṇe* (?), v.l. *jalaṇamāṇe*: forme pseudo-participiale sur le thème verbal *jala-* (sk. *jval*), cf. MK *jalai*?

<sup>64</sup> *vallī gr̥ha-pradeśe tu rātrau prajvalitā yadi (... tatra vittam nirdiśet)*, NP 2.64cd; *gr̥īṣme sūryāṁśubhir dagdhā śoṣaṁ nāyāti yā mahī (... nidhānam tatra lakṣayet)*, NP 2.47ab.

<sup>65</sup> P.N.V. KURUP, V.N.K. RAMADAS, S.P. JOSHI, *Handbook of medicinal plants*. New Delhi 1979, p.156; *ubi alia*.



Pour la première fois, on apprend de quelle 'richesse' il va s'agir. Le vague *attha* (sk. *artha*), jusque là seul employé dans la Km (*supra*, § 3.3.2), est remplacé par des termes désignant des minéraux: l'or, l'argent, le rubis, laissant entendre que le *khanya-vāda* touche aussi bien à la recherche des gisements miniers (cf. sk. *khani* 'mine').<sup>66</sup> Or l'observation de la corrélation entre certaines plantes et les gisements est une méthode avérée de la prospection minéralogique. Apparemment inconnue des sources de l'Antiquité classique,<sup>67</sup> elle est attestée de longue date en Chine, comme en témoigne le texte suivant écrit aux alentours de 800:

'Quand il y a dans les montagnes la plante *cong* (*Allium fistulosum*) on trouvera en dessous de l'argent. Quand il y a la plante *xiai* (*Allium bakeri*) on trouvera en dessous de l'or. Quand il y a la plante *jiang* (*Zingiber officinale*) on trouvera en dessous du cuivre et de l'étain. S'il y a dans la montagne du jade, les branches des arbres environnants seront penchées'.<sup>68</sup>

Toutes les sources jaina sont d'accord sur les corrélations que la Km est la première à établir. Elles reposent sur le principe bien connu de la

<sup>66</sup> Cf. *Arthaśāstra* 2.12.1-2.

<sup>67</sup> Si l'on en croit R.J. FORBES, *Studies in Ancient Technology*. Vol.VII. Leiden 1966, p.109-115: 'We have no indication that such connections between vegetation and underground mineral deposits were recognized by the inhabitants of the Mediterranean world' (p.115).

<sup>68</sup> Extrait du *Yo yang za zu* de Duan Cheng-shi cité par FORBES, *op. cit.*, p.115, suivant J. NEEDHAM, 'Prospection géobotanique en Chine médiévale': *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée* 1 (mai-juin 1954) = *La tradition scientifique chinoise*. Paris 1974 (Coll. Savoir), p.123 (121-126); et *Science and Civilisation in China ...*. Vol.3. Mathematics and the sciences of the heavens and the earth. Cambridge 1959, p.673-680. La méthode a persisté et semble une spécialité chinoise. Au XIX<sup>e</sup> s., le Père HUC relate comment les Chinois procèdent à l'exploitation sauvage des mines d'or du Gehekten: 'Il existe des hommes qui ont une capacité remarquable pour découvrir des mines d'or; ils se guident, dit-on, d'après la conformation des montagnes et l'espèce des plantes qu'elles produisent' (*op.cit. supra*, n.34, p.65sq.). En Europe, pareilles observations ont notamment été faites par Martine de Bertereau (XVII<sup>e</sup> s.): 'Il y a cinq règles méthodiques qu'il faut savoir pour connaître les lieux où croissent les métaux: ... la seconde, par les herbes et les plantes qui croissent dessus' (cité Y. ROCARD <*op.cit. supra*, n.25>, p.44). L'analyse des composants chimiques des végétaux permet de rendre compte de ces correspondances.



magie sympathique, selon lequel 'le semblable appelle ou engendre le semblable'<sup>69</sup>:

*viddhammi ei rattam jai pāe to bhavēja rayanāim*  
*aha chīram to rayayam; aha pīyam to bhavē kaṇayam* (Km 104.27\*)

'Si une fois le surgeon percé il vient du rouge sang, ce sera des rubis<sup>70</sup>. Si c'est du blanc de lait (= sk. *kṣīra*), de l'argent, et si c'est du jaune, alors ce sera de l'or.'

Les termes employés pour désigner ces substances sont tantôt communs, tantôt plus rares (UK 865.17\*-18\*; PC 119.29-30; ĀMKV 137.10\*-11\*; MK 114.17\*; LS 6.183cd). Ainsi, Jinaratna, l'auteur du LS, a choisi d'employer pour 'or' et 'argent' les vocables *pīta* et *sita*, propres aux lexiques spécialisés,<sup>71</sup> qu'il utilise également pour désigner les couleurs jaune et blanche. Il devait juger savoureux l'espèce de *yamaka* qui en résulte (*pīte pītam, site sitam* 6.183d). Voici, pour éviter une accumulation superflue, un tableau rassemblant les termes des autres textes:

- a) exsudat rouge (*ratta*; sk. *rakta*) — rubis (*rayaṇa*; sk. *ratna*)
- b) exsudat blanc (*sia*, PC; *dhavala*, ĀMKV; *khīra*, *kṣīra*, UK = MK = Km) — argent (*ruppaya*, PC; *kalahoya*<sup>72</sup>, ĀMKV; *ruppa*, *rūpya* UK = MK)
- c) exsudat jaune (*pīa*, PC, ĀMKV, MK) — or (*kancaṇa*, PC, ĀMKV; *kaṇaga*, *kanaka* UK = MK<sup>73</sup>).

<sup>69</sup> J. FILLIOZAT, *Magie et médecine*. Paris 1943, p.91; *Encyclopaedia of Religion and Ethics* ed. by J. HASTINGS. Vol.4 (Edinburgh 1911) p.776a, vol.10 (Edinburgh 1918) p.225b, et Index (s.v. 'Sympathetic magic'); *The Encyclopaedia of Religion* (ed. by M. ELIADE). Vol.9 (New York 1987), p.90b.

<sup>70</sup> Dans le contexte, cette traduction paraît plus cohérente que ne le serait celle par 'joyaux, pierres précieuses'. *Ratna* désigne volontiers le rubis dans les lexiques spécialisés: ex. R. GARBE, *Die indischen Mineralien, ihre Namen und die ihnen zugeschriebenen Kräfte*. Narahari's *Rājanighaṇṭu Varga XIII*. Sanskrit und Deutsch ... herausgegeben von ... . Leipzig 1882, v.147. Sur les gîtes du rubis, voir L. FINOT, *Les lapidaires indiens*. Paris 1896, p.XXXVIII.

<sup>71</sup> Dictionnaire de St. Petersburg, s.v.; R. GARBE, *op.cit.*, v.9 (or) et 15 (argent).

<sup>72</sup> = sk. *kaladhauta*, R. GARBE, *op.cit.*, v.15.

<sup>73</sup> MK 114.17\*, à rapprocher, comme ailleurs, de Km (*supra*):

*viddhammi paroḥammī ratta-raso kharai to bhavē (éd. bhaṇii!) rayanā,*  
*aha khīrāto ruppam, pīyammi puṇo bhavē kaṇaga[m].*

Et UK 865.17\*-18\*:

*viddhe tatra bhaved raktam yadi ratnāni lakṣayet*

3.3.5. La profondeur à laquelle sera trouvé le trésor (ou le gisement) est proportionnelle à la hauteur du surgeon.

*jettiya-metto uvariṃ*

*tettiya-mettena heṭṭhao hoi*

*jāvaio pāroho*

*uvariṃ uddhattaṇṇa tāvaio*

*heṭṭho<sup>74</sup> vi khaṇiya-mette*

*hoi nihāṇaṃ na sandeho*

(MK 114.18\*; cf. UK 865.19\*-20\*)

*ṇa yāṇiyai taṃ davvaṃ*

*pāvīyadi esa na va tti*

(Km 104.29)<sup>75</sup>

‘Plus le surgeon est haut, plus la richesse est profondément enfouie. On ne sait pas alors si on pourra l’atteindre ou non (Km) / Il suffit de creuser, et, aucun doute possible, le trésor est là (MK).’

Ce point est également évoqué dans le LS:

*yāvan-mātre pota ūrdhvaṃ, tāvan-mātre rasātale*

*alpo bahur vā nidhiḥ syād ...* (LS 6.184abc).

3.3.6. Avant de commencer à exhumer la richesse dont l’existence est ainsi assurée, il convient encore de savoir si les conditions sont réunies pour permettre d’y accéder.

— *jai uvariṃ so taṇuo heṭṭhe uṇa hoi pihula-parivedho*

*tā jāṇasu taṃ pattam taṇue uṇa taṃ na hojjā hi* (Km 104.30\*)

— *uvariṃ taṇuo heṭṭhā pihulo jo pāyavo kaha vi hoi<sup>76</sup>*

*so nihi patto<sup>77</sup> bhaṇṇai a-ppatto<sup>78</sup> hoi vivaṇṇo* (MK 114.19\*)

— *upariṣṭāt tanuś cet syād adhastāt pṛthulo yadi*

*prāroho* ‘sau nidhiṃ prāpto viparītas tu so ‘nyathā

(UK 865.21\*-22\*)

---

*atha kṣīraṃ tato rūpyaṃ, pītaṃ cet kanakaṃ bhavet.*

<sup>74</sup> Pour *heṭṭhā*? Ni *heṭṭho* ni *heṭṭhe* (Km 104.30\*: § 3.3.6) ne sont cités par PISCHEL, *Grammatik*, § 107.

<sup>75</sup> Il n’est pas certain que la seconde partie soit versifiée.

<sup>76</sup> Éd. *uvari* (métriquement incorrect). — Éd. *pihulo jo pāyavo havai* | *kaha vi* ... est métriquement insatisfaisant.

<sup>77</sup> L’éd. porte *nihipatto*, en un seul mot, très probablement à tort.

<sup>78</sup> Éd. *a-ppattā* est probablement une fausse lecture.

‘Si [l’arbre/le surgeon] est mince au sommet, et de large circonférence à la base, alors, sache-le, la richesse est disponible. En revanche, s’il est mince [à la base], c’est qu’elle ne le sera pas.’

Selon le PC et le LS, c’est le surgeon qui doit avoir ces qualités: très épais à la base, il garantit que le trésor est accessible.<sup>79</sup>

4. Vient maintenant la seconde étape: l’appropriation du bien convoité. Elle ne se fait pas sans mal, quand du moins elle se fait. C’est que l’acte de creuser tient du vol: les richesses souterraines sont la propriété de puissances divines ou surnaturelles qui acceptent mal de s’en défaire. Dans l’inconscient collectif indien, comme dans d’autres, les mines sont le fief d’êtres malfaisants ou d’esprits divers.<sup>80</sup> La pratique de la science de l’enfoui est donc dangereuse:

‘Celui qui s’y livre, dit une strophe jaina, risque d’être tué par les Vyantara ou autres dieux, ou encore d’être piqué par un scorpion, ou par un serpent.’<sup>81</sup>

Et de fait les *nāga* passent traditionnellement pour être préposés à la garde des trésors;<sup>82</sup> à moins qu’elle ne soit dévolue à quelque *yakṣa* (KSS 6.8.67; MK 114.13sq.; LS 6.191).<sup>83</sup> Pour rendre la transgression plus admissible, il faut donc au moins un rituel, auquel, par exemple, le *Nidhipradīpa* consacre une partie de son développement (*supra*, § 3.1).

<sup>79</sup> *Pattam, jao dharani-pavese thūlo esa pāo* (PC 119.29) ou *kiñcaīṣa poto ’ti-sthūlo mūle tat prāptavān nidhim* (LS 6.185ab).

<sup>80</sup> W. CROOKE, op.cit. (n.54), vol.1, p.282sq. (‘Mine and Cave Spirits’); p.286sq. (‘Bhūts Treasure Guardians’); *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol.8 (Edinburgh 1915), s.v. ‘Metals and Minerals’, p.588sq.; M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*. Paris 1956, chap.5: ‘Rites et mystères métallurgiques’; *ubi alia*.

<sup>81</sup> *kattha vi a khanna-vāyaṃ karei jo Vantarāi-devehiṃ nihañijjai bhakkhijjai vinchia-sappāiehiṃ pi* Indaḥamsagaṇi, *Bhuvanabhāṇukevalicariya* (XV<sup>e</sup> s.), ed. by Muni Shri RAMNIKVJAYAJI. Ahmedabad 1976 (L.D. Series 54), v.466. Des dangers comparables guettent l’adepte de l’alchimie (v.465).

<sup>82</sup> Cf. W. CROOKE, op.cit. (n.54), vol.2, p.134-136: ‘Snake Treasure Guardians’; J.-P. VOGEL, *Indian Serpent-Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art*. London 1926, p.20sq., 44, 166, 205, 216 (données bouddhiques); M. ELIADE, *Traité d’histoire des religions*. Paris 1959, p.250sq.; *infra* § 5 (Hāla, *Sattasāi* v.577).

<sup>83</sup> A.K. COOMARASWAMY, *Yakṣas*. Part I. Washington 1928, p.4sq.



Il conviendra de réciter des *mantra* et des prières, et de procéder à des offrandes; et on comprend donc que le *Rasendracūḍāmaṇi* (XII<sup>e</sup>s.: 3.29cd) invite, dans ce contexte, à avoir recours à des spécialistes ‘connaissant les formules capables de maîtriser les esprits’ (*bhūta-vigraha-mantrajñās te yojyā nidhi-sādhane*).

Il en va de même dans les récits jaina. Les détails sont plus ou moins abondants. Au minimum, il est indiqué que les chercheurs de trésor ont pris leur nécessaire à *pūjā* (PC, MK) et ont procédé au culte,<sup>84</sup> non sans avoir examiné les constellations ou scruté le ciel.<sup>85</sup> La *Kuvalayamālā* est plus précise: plein de sagesse, le jeune héros ‘rend hommage au dieu’ (*devaṃ ṇamāmo*, Km 104.31). Ce singulier est collectif; la formule qu’il récite embrasse en fait quatre dieux: Indra, le maître des dieux, puis les trois divinités plus spécialement chargées du monde souterrain que sont Dharaṇendra, le roi des *nāga*, Dhana(da), alias Kubera, premier des *yakṣa* et dieu des trésors, et Dhanapāla, sans doute un quelconque ‘gardien du trésor’.<sup>86</sup> De Kubera, il semble particulièrement nécessaire de se méfier: le *Pañcatantra* le montre terrorisant les magiciens à l’aide d’une roue pour éviter qu’ils ne lui dérobent ses trésors;<sup>87</sup> le *Harṣacarita* suggère qu’il répugne à en être dépossédé.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> *Pūṇvayāra-puvvaṃ*, PC 119.31; *vyadhattām akhilaṃ vidhim*, LS 6.391d.

<sup>85</sup> *Nirūviyaṃ tehiṃ rikkhaṃ*, PC 119.26; *disi joivi*, ĀMKV 138.14\*. Et encore *Āvaśyaka-cūṃṇi* 551.2 (Āv.IX,56,6): *do mittāṇi, tehiṃ nidhāṇagaṃ diṭṭhaṃ. kalle sunakkhatte lahāmo tti*.

<sup>86</sup> *Ṇamo indassa, ṇamo dharaṇ’indassa, ṇamo dhaṇayassa, ṇamo dhanapālassa*, Km 104.31; *ṇamo dharaṇendrāya, ṇamo dhanāya, ṇamo dhanapālāya*, Km en sk. \*46.3-4. Et de même: *ṇamo dharaṇendrāya, ṇamo dhanadāya, ṇamo dhanapālāyēti mantram paṭhatā khātah pradeśo mayā*, UK 866.5-6.

<sup>87</sup> *Dhanadena nidhāna-haraṇa-bhayāt siddhānām etad bhayaṃ darśitam* (*Pañcatantra* V.3). Cf. V.M. BEDEKER, ‘Kubera in Sanskrit Literature, with special reference to the Mahābhārata (from an earth-spirit to a god)’: *Journal of the Ganganath Jha Research Institute* 25.1969, p.425-451 (et plus particulièrement p.438). De fait, la statue la plus ancienne le montre souvent assis sous un arbre au pied duquel un trésor est supposé être caché: cf. les catalogues d’exposition *In the Image of Man*. London 1982, n° 91 (époque kouchane) et *Palast der Götter*. Berlin 1991-1992, n° 134 (IX<sup>e</sup> s.); U.P. SHAH, ‘Some Minor Jaina Deities: Matrakas and Dikpalas’: *Journal of the M.S. University of Baroda* 30.1981, p.96-98; Kubera est également assisté de deux ou plusieurs génies portants des trésors: M.-T. DE MALLMANN, *Les enseignements iconographiques de l’Agni-Purāṇa*. Paris 1963, p.134-135 et 229.

La *Maṇoramākahā* est la plus détaillée (114.22-23): la scène se passe à la première veille de la quatorzième nuit de la quinzaine sombre. Hommage est d'abord rendu à l'arbre (un *palāśa*). Des offrandes (*bali*) sont jetées tout autour. L'emplacement du trésor est également purifié et honoré (*pūiyam*), notamment à l'aide de fleurs. Un *maṇḍala* est dessiné, et des rites propitiatoires (*rakkhā-vihāṇam*; non précisés) sont accomplis.

Le résultat n'est pas garanti pour autant. Les plus chanceux sont les chercheurs du PC, le prince de l'UK (866.6sq. : *supra* §3.3.3) et le héros de la Km: tout en avertissant le jeune homme que la richesse découverte est protégée par un *cakravartin*,<sup>89</sup> une voix divine l'autorise à en prélever une poignée. Le trésor est ensuite soustrait à sa vue. Dans les autres cas, la joie est de courte durée, et la richesse à peine obtenue disparaît sur-le-champ, ravie par des voleurs (ĀMKV 137.17\*sq.), ou par un *yogin*, complice peu scrupuleux (LS 6.392sq.). Qu'espérer alors lorsque, loin d'être accompagnée de précautions élémentaires, l'exhumation est le fait d'un obstiné, sourd aux objurgations divines pourtant insistantes (LS 6.186sq.), ou que les formules récitées ont été amputées (MK 114. 28sq.)? Dans les deux cas, la colère des êtres surnaturels préposés à la garde dudit trésor se manifeste avec virulence et le coupable est transporté par la voie des airs à bonne distance du site de la découverte.<sup>90</sup>

Etant donné les circonstances, l'occasion ne se présente guère d'envisager les éventuels problèmes juridiques soulevés par la découverte d'un objet trouvé, sur lesquels plusieurs récits du *Pañcatantra* ou du *Kathāsaritsāgara* se révèlent fort instructifs.<sup>91</sup> Les sources jaina n'y font

<sup>88</sup> *Harṣacarita*, livre 2 (éd. KANE, p.35; notes, p.156): *na dhanadasyêva niṣphalāḥ sannidhi-lābhāḥ*.

<sup>89</sup> Probable extension de la croyance traditionnelle et pan-indienne: les *cakravartin* possèdent un certain nombre de *nidhi*, à la garde desquels sont préposés des *nāga* (K.R. NORMAN, 'The nine treasures of a cakravartin': *Indologica Taurinensia* 11.1983, p.183-193).

<sup>90</sup> Plusieurs témoignages rassemblés par W. CROOKE vont dans le même sens (*op.cit. supra*, n.54, vol.1, p.286); voir encore UK 957.15\*.

<sup>91</sup> Cf. L. STERNBACH, *Juridical Studies in Ancient Indian Law*. Part II. Delhi 1967, Chap.XIX: 'The Pañcatantra and the Smṛtis, 1. The tale of Honest-Mind and Evil-Mind', p.3-10; KSS 7.1.37sq.: le généreux Sattvaśīla trouve par hasard un trésor, puis un autre. Le roi vient à l'apprendre, convoque le jeune homme qui, immédiatement, lui demande



pas la moindre allusion. Pas d'allusion, non plus, au fait que toute activité ou toute profession impliquant de *creuser* est normalement interdite au jaina orthodoxe, moine ou laïc, parce qu'elle met en danger les êtres vivant dans la terre.<sup>92</sup> L'insistance porte plutôt sur l'aspect moral général: la recherche des trésors est une manifestation dangereuse de la convoitise (*lobha*) qui doit être sanctionnée.<sup>93</sup> Si elle figure parmi les moyens (plus ou moins recommandables) de s'enrichir, elle n'apporte pas que des satisfactions. Voici comment l'UK évoque la vie du *kh.-vādin*:

*abhyasyati khanya-vādaṃ, nirīkṣyate nidhāna-lakṣaṇāni, tuṣyati tad-darśanena, dadāti rātrau tad-grahaṇārthaṃ bhūta-baliṃ, dūyate tad-aṅgāra-bhṛta-bhājana-vīkṣaṇena* (60.10-12)

'Il étudie le savoir de l'enfoui, observe les signes caractéristiques indiquant la présence d'un trésor, est content s'il en voit un, dans l'espoir de s'en saisir, la nuit fait des offrandes aux esprits, se désolant s'il voit que le récipient ne contient que du charbon!'

Il n'empêche que les Indiens ne semblent jamais avoir douté de l'existence de tels trésors ou les avoir dénigrés, comme le fit, par exemple, au XIV<sup>e</sup> s. l'arabe Ibn Ḥaldūn.<sup>94</sup>

5. Enfin, il est instructif de retrouver dans la lyrique prakrite comme un

---

lequel des deux il souhaite avoir. Satisfait de cette question, le roi laisse à Sattvaśīla la jouissance du premier trésor, et prend le second; et, par ailleurs, la littérature des *dharmaśāstra*, ainsi Manu 8.35sq.

<sup>92</sup> Voir, pour ce qui concerne les moines, L. SCHMITHAUSEN, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokyo 1991, § 15.1. Les docteurs jaina auteurs de traités à l'usage des laïcs nomment cette activité *sphoṭa-karman*. Son extension est variable selon les textes, comme l'indique R. WILLIAMS, *op.cit.* (n.55), p.118. Voir aussi DAS, p.66 (les *pitṛ* habitent le sous-sol des arbres) et 516 (la terre vit; cf. SCHMITHAUSEN, *loc.cit.*).

<sup>93</sup> SK (citée *supra*, § 1); *Kathāratnākara* n° 51 (*supra*, n.4).

<sup>94</sup> Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Translated from the Arabic by F. ROSENTHAL. New York 1958 (Bollingen Series XLIII), vol.2, chap.V [4], p.319-326: 'Trying to make money from buried and other treasures is not a natural way of making a living'. Je remercie M. R.P. Das d'avoir attiré mon attention sur ce point de vue. L'étude des biographies jaina de Kalkin montrerait également à quels extrêmes peut mener l'avidité effrénée pour la richesse; voir, par exemple, *Vividhatīrthakalpa* de Jinaprabhasūri (éd Muni JINAVIJAYA, Bombay 1934), 40.1: *savvao khaṇittā khaṇittā nihāṇāni giṇhissai*.



écho des points qui viennent d'être évoqués. Dans la *Sattasaī* les termes *nihi* et *nihāṇa* fournissent des comparaisons,<sup>95</sup> transfigurées parce qu'elles suggèrent un sentiment amoureux.

Pour percevoir la justesse et le bien-fondé de la comparaison suivante, et l'intensité pathétique du désarroi de cette jeune femme, il faut se rappeler combien de peine requiert la détermination de l'emplacement d'un trésor, et combien, une fois découvert, il est fugace et fragile:

'La voici, ici, là, dans les touffes de roseaux, elle n'a pas trouvé le lieu de rendez-vous et elle cherche partout à te voir.

Ainsi fait-on d'un lieu à trésor qu'on a perdu.'<sup>96</sup>

Inversement, dire que tel spectacle suscite autant de satisfaction que la vue de 'l'embouchure d'un vase à trésors' est une manière d'indiquer le comble de cette satisfaction.<sup>97</sup>

On connaît bien le cliché qui consiste à établir une comparaison (dont le sème commun est la rondeur) entre les seins pleinement développés de la jeune femme et des vases, fixée notamment dans le composé *stana-kalaśa*.<sup>98</sup> La *Sattasaī* et sa tradition poussent plus loin ce que d'autres poètes effleurent: le vase est par excellence le récipient dans lequel on place le trésor que l'on veut enterrer;<sup>99</sup> de même la gorge de la femme devient le trésor que seul est en droit de convoiter l'amant élu de son cœur. Dans deux strophes, que certaines recensions font se succéder (*°nihāṇa-kalasa-*, 576 / *°nihi-kalasa-*, 577), ce qui est

<sup>95</sup> Éd. A. WEBER. Leipzig 1881, Index, s.v. Je ne considère ici que les plus topiques.

<sup>96</sup> *aha sā tahiṃ-tahiṃ cia*  
*vāṇīra-vaṇammi cukka-saṃkeā*  
*tuha daṃsaṇaṃ vimaggai*  
*pabbhaṭṭha-nihāṇa-ṭhāṇaṃ va* (318).

De même, l'insatisfaction ou une satisfaction momentanée sont volontiers comparées à 'un trésor acquis en rêve': *khaṇa-bhangureṇa pemmeṇa .. siviṇaa-nihi-lambheṇa va | diṭṭha-paṇaṭṭheṇa loammi* (Hāla 423); *suviṇaya-laddho va nihi* (*Chappanṇayagāhāo* 69, éd. A.N. UPADHYE, Kolhapur 1970.)

<sup>97</sup> *Tosijjai | nihāṇa-kalasassa va muheṇa* (508).

<sup>98</sup> Aux références fournies par les dictionnaires, on ajoutera celles qu'a commodément rassemblées Th. OBERLIES, 'Prakrit *thaṇavaṭṭa* — A propos Skt. *paṭṭa*': *Bulletin d'Études Indiennes* 9.1991, p.108. Et encore *An Anthology of Sanskrit Court Poetry*. Translated by Daniel H.H. INGALLS. Cambridge 1965, p.164 (v.388, 392, 400, 407).

<sup>99</sup> *Supra*, § 1 et Km 105.1.

appelé à devenir une banale convention poétique garde encore toute sa fraîcheur.

Le trésor est à la fois tentant et dangereux (*supra*, § 4):

*corā sabhaa-satanham puṇo-puṇo pesaanti diṭṭhīo*

*ahi-rakkha-nihikalase vva poḍha-vaiā-than'ucchaṃge* (577)

‘Pleins de désir, pleins de crainte, les voleurs ne cessent de darder leurs regards sur la gorge opulente de la belle au redoutable époux,<sup>100</sup> comme sur une jarre à trésors gardée par un serpent.’

La relation entre trésor et monde végétal, également présente çà et là dans la poésie sanskrite,<sup>101</sup> est incontestablement fondamentale dans cette épigramme très travaillée à laquelle elle confère son originalité:

*kassa karo vahu-puṇṇa-pphal'-ekka-taruṇo tuham visammihai*

*thaṇa-pariṇāhe mammaha-nihāṇa-kalase vva pārōho?* (576)

‘Ses fruits sont ses nombreux mérites: qui est-il, cet arbre — unique — dont la main s'attardera sur la courbe de tes seins, vases à trésor de Kāma, comme [fait] la pousse [au-dessus du vase à trésors]?’<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Sk. *prauḍha* = *sūra* (commentaires); v.l. *pikka/pakka* = *samartha* (commentaires), sur quoi voir WEBER *ad loc.*

<sup>101</sup> Ainsi, par exemple, dans le *Subhāṣitaratnakośa* réuni par Vidyākara (éd. D.D. KOSAMBI et V.V. GOKHALE. Cambridge 1957. Harvard Oriental Series 42), v.434:

*uttuṅga-saṅgata-payodhara-padma-yugmaṃ*

*nābher adhaḥ kathayati mahā-nidhānam.*

‘... These flowers tell of treasure hidden in my darling's belly’ (trad. INGALLS, *Anthology* p.173, et note p.500). Cf. aussi R.P. DAS, ‘The *romarājī*- in Indian Kāvya and Āyurvedic Literature’: *Medical Literature from India, Sri Lanka and Tibet*. Ed. by G.J. MEULENBELD. Leiden 1991 (Panels of the VIITH World Sanskrit Conference Vol.VIII), p.21sq.

<sup>102</sup> L'idée selon laquelle les seins constituent le trésor de Kāma semble assez courante dans la lyrique prakrite: cf. *Jayavallabha's Vajjālaggaṃ*. Ed. with the Sanskrit commentary of Ratnadeva and Introduction, English Translation, Notes and Glossary by Prof. M.V. PATWARDHAN. Ahmedabad 1969 (Prakrit Text Society Series), 312\*3 et 312\*4. Quant à la strophe 304, elle paraît être une réfection insipide de l'épigramme de Hāla ici examinée:

*sama-uttanga-visālā ummanthiya-kaṇaya-kalasa-sankāsā*

*Kāma-nihāṇo vva thaṇā puṇṇa-vihūṇāṇa du-ppecchā*

‘Symétriques, fermes et généreux, pareils à des jarres d'or chauffé à blanc, les seins d'une femme sont comme les trésors de Kāma: les hommes sans mérite ne les verront pas.’



La comparaison envahit manifestement toute la strophe:<sup>103</sup> il faut donc éviter de la rendre trop discrètement comme le fait WEBER.<sup>104</sup> Certains commentateurs ne s'y sont pas trompés et allèguent, à juste titre, la croyance étudiée au fil de ces pages: le *surgeon* grandit au-dessus du trésor, dont, en retour, il signale la présence:

*nidhāna-kalaśasyôpari taroḥ praroḥo rohatîti loka-prasiddhiḥ.*<sup>105</sup>

D'autre part, on ne peut manquer de songer ici au motif connexe du *pūrṇa-kalaśa* (°ghaṭa) et à ses représentations dans l'iconographie la plus ancienne: de ce vase d'abondance, symbole de fertilité associé à Lakṣmī, on voit surgir une végétation luxuriante, le plus souvent des lotus.<sup>106</sup> Là encore, richesse et monde végétal se trouvent réunis.

6. Cette étude espère avoir montré le profit qu'on peut tirer des notations, à première vue anodines, glanées dans le *kāvya* — poésie savante dont les auteurs sont rompus à tous les domaines du savoir — ou dans la fiction de toute nature (§ 1). On découvre, au-delà, tout un pan de tradition conservé vaille que vaille dans des termes techniques (§ 2), remontant ensuite aux traités heureusement disponibles (§ 3) qui lui donnent ses lettres de noblesse et l'érigent en un 'corps de doctrine' (FINOT). Appliquée ici aux disciplines de l'enfoui (*khanya-vāda* et *nidhi-vāda*), la démarche s'était déjà avérée fructueuse pour l'examen des techniques de la gemmologie ou du vol: à propos de la première, on

<sup>103</sup> Sur la place de *vva* (sk. *iva*) voir les discussions de Mathurānātha Śāstrī, commentateur moderne de la *Sattasāi*, *ad loc.* (Bombay 1933, *Kāvya-mālā* 21, p.291).

<sup>104</sup> 'Wessen Hand wird wohl auf deinem vollen Busen, einem Schatzkelch des Liebesgottes ruhen? Gleichsam als Zweig eines Baumes, der blos die Früchte für viele gute Thaten trägt?'

<sup>105</sup> *Hāla's Gāhākosa ... with the Sanskrit Commentary of Bhuvanapāla*. Part I. Ed. by Prof. M.V. PATWARDHAN. Ahmedabad 1980 (Prakrit Text Society Series 21): v.201, p.92. Fondée sur ce commentaire, la traduction de PATWARDHAN (*The Gāhākosa of Hāla*. Part II. Delhi 1988) rend à peu près l'idée générale, mais manque de légèreté: 'Who will be that person, whose hand, a veritable unique tree bearing the fruits of many good deeds (done formerly), will (be privileged to) rest on your expansive breasts, treasure-jars of the God of love, resembling thereby a spray of tender leaves placed on a treasure-bowl (to identify the place where the treasure-bowl has been buried underground)?'

<sup>106</sup> Cf., par exemple, A.K. COOMARASWAMY, *Yakṣas*. Part II. Washington 1931, p.61-64 et pl. 31-33; M. ELIADE, *Traité ...* (*supra*, n.82), p.246sq.; *supra* § 1(ii).



relira, toujours avec profit, l'introduction de L. FINOT aux *Lapidaires indiens* (cf. n.70); à propos de la seconde, les remarques de J.J. MEYER en introduction à sa traduction du *Daśakumāracarita* (1902), ou les pages de M. Bloomfield: un examen approfondi de la littérature narrative, dont il avait examiné les multiples aspects, l'avait conduit à inférer l'existence d'un véritable savoir (*steya-sāstra*).<sup>107</sup> La supposition s'est révélée fondée: un manuel complet a été découvert, puis naguère édité et traduit.<sup>108</sup>

Pour la connaissance de ces disciplines 'marginales', la littérature narrative jaina de langue prakrite a une place de choix, et l'on retrouve intéressés par la détection des trésors souterrains les Maîtres qu'on avait naguère vu préoccupés de métallurgie et d'alchimie. Le premier en date (VIII<sup>e</sup> s.) et le plus éminent d'entre eux est incontestablement Uddyotanasūri, dont la *Kuvalayamālā* fait figure de source d'inspiration et de modèle littéraire.

La quête des trésors souterrains est un domaine à la frontière du réel et de l'imaginaire. Pris au sens large, le *khanya-vāda* concerne aussi bien l'exploration des sources que la recherche des dépôts miniers ou des trésors enfouis par des individus désireux de les conserver en lieu sûr, usage fréquent de longue date en Inde. Le *nidhi-vāda* est normalement relatif à ce dernier aspect.

*Khanya-vāda* et *nidhi-vāda* exposent notamment les méthodes destinées à permettre la localisation des richesses souterraines. L'observation des singularités ou des anomalies de certains arbres est l'une d'elles. Comme souvent, les détails techniques paraissent à la fois élémentaires et minutieux. Les précautions dont doit être entourée l'appropriation du trésor, source de bouleversement pour le monde souterrain, sont également du ressort de ces disciplines (§ 4).

---

<sup>107</sup> M. BLOOMFIELD, 'The art of stealing in Hindu Fiction': *American Journal of Philology* 44.1923, p.97-133 et 193-229. Voir aussi A. HILLEBRANDT, 'Zur Charakteristik der Śarvilaka in der Mṛcchakatikā. Spuren eines Steyaśāstra': *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 1.1922, p.69-72 = *Kleine Schriften*, éd. R.P. DAS, Stuttgart 1987, p.461-464.

<sup>108</sup> D. GEORGE, *Ṣaṇmukhakalpa. Ein Lehrbuch der Zauberei und Diebeskunst aus dem indischen Mittelalter*. Berlin 1991 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 7).

## Abréviations

- AiGr* = J. WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*. Band II,1. Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition. Göttingen <sup>2</sup>1957. Band II,2. Die Nominalsuffixe von A. DEBRUNNER. Göttingen 1954.
- ĀMKV* = *Ācārya Nemicaṇḍa's Ākhyānakamaṇikośa with Ācārya Āmradeva's commentary*. Edited by Muni Shri PUNYAVIJAYJI. Varanasi 1962 (Prakrit Text Society Series 5).
- BALBIR 1990 = N. BALBIR. 'Scènes d'alchimie dans la littérature jaina': *Journal of the European Āyurvedic Society* 1.1990, p.149-164.
- BALBIR 1992 = N. BALBIR. 'La fascination jaina pour l'alchimie': *Journal of the European Āyurvedic Society* 2.1992, p.134-150.
- CDIAL = R.L. TURNER, *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages*. London 1962-1969.
- DAS = *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapāla's Vṛkṣāyurveda* kritisch ediert, übersetzt und kommentiert von R.P. DAS. Mit einem Nachtrag von G.J. MEULENBELD zu seinem Verzeichnis 'Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents'. Stuttgart 1988 (Alt- und Neu-Indische Studien 34).
- kh.-v.* = sk. *khanya-vāda*, °vādin ou pk. *khanna-vāya*, (°vāi), voir § 2.
- Km* = *Uddyotanasūri's Kuvalayamālā (A Unique Campū in Prākṛit) and Ratnaprabhasūri's Kuvalayamālā (A Stylistic Digest of the Above in Sanskrit)*. Critically ed. with various readings by A.N. UPADHYE, Part I. Kuvalayamālā. Bombay 1959 (Singhi Jain Series 45). Part II. Ratnaprabhasūri's Kuvalayamālā. Bombay 1970 (Singhi Jain Series 46).
- KSS = *Kathāsaritsāgara* de Somadeva. Delhi 1970.
- LS = *Jinaratna's Lilāvati-sāra. A Sanskrit Abridgement of Jineśvara-sūri's Prakṛit Lilāvāīkahā*. Ed. by H.C. BHAYANI, Ahmedabad 1983 (L.D. Series 96).
- MEHLIG = Somadeva, *Der Ozean der Erzählungsströme*. Hrsg. von J. MEHLIG. Leipzig et Weimar 1991.
- MK = *Vardhamānasūri's Maṇoramākahā*. Ed. by R. PAGARIYA, Ahmedabad 1983 (L.D. Series 93).
- MW = Le dictionnaire de MONIER-WILLIAMS.
- NP = *The Nidhipradīpa of Śrī Siddha Śrīkaṇṭhaśambhu*. Ed. by K. SĀMBAŚIVA ŚĀSTRĪ. Trivandrum 1930 (Trivandrum Sanskrit Series No. CV; Śrī Setu Lakṣmī Prasādamālā No. XVII).
- n.-v.* = *nidhi-vāda*, *nidhāna-vāda*, ou °vādin, voir § 2.
- Ocean* = *The Ocean of Story, being C.H. Tawney's Translation of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara* ed. with Introduction, fresh explanatory Notes and terminal essay by N.M. PENZER in 10 volumes. London 1924-1928.
- PC = *Puhaicaṇḍacariya* by *Ācārya Śāntisūri*. Text ed. by Paṃnyāsa Muni Shri RAMNIKVIJAYJI. Introduction etc. by Pandit A.M. BHOJAK. Ahmedabad et Varanasi 1972 (Prakrit Text Society Series 16).
- PSM = H.T. SHETH, *Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo*. Banaras <sup>2</sup>1963 (Prakrit Text Society Series 7).
- SK = *Samarāiccakahā*: voir n.9.



UK = *The Upamitibhavaprañcā Kathā of Siddharṣi*. Originally edited by the late P. PETERSON ... and continued by Prof.Dr.H. JACOBI. Calcutta 1909 (Bibliotheca Indica, New Series 1205sqq.).

**Summary:** *In India, the knowledge of plants is primarily meant to serve practical purposes. As is well-known, botany is closely connected with āyurveda. This paper aims to study how it can also help the fulfilment of artha by providing a means to explore underground wealth.*

*Apart from using magical means, treasure-hunters can be successful if they know how to carefully observe and interpret the indications given by the nature surrounding them. Various hints found in Indian narrative literature from about the 7th century onwards serve as evidence for a strong belief in a regular connection between the appearance of trees and the presence of treasures in the ground below (§ 1). In this paper it is shown how in ancient India there existed a lore concerned with all that is found underground, and how traces have been preserved in Sanskrit and Prakrit literature. This lore is referred to by the terms khanya-vāda and nidhi-vāda. The former is a more general term; according to the context, it may refer to mineralogy, water-divination, or the search for treasures. This latter activity is normally designated by the second term (§ 2.1). The texts refer to specialists of this lore (°vādin), who appear to be Śaiva (especially) Pāśupata ascetics (§ 2.2.1), but also kings or young men of the merchant class who have learnt this lore along with other kalās (§ 2.2.2). An interesting anecdote from the Kathāsaritsāgara shows that the treasure-hunter might even be an employee of the king, being, if good, considered a very precious asset (§ 2.2.3). These specialists draw their knowledge from specific śāstras (§ 3). One of these is the Nidhipradīpa, whose date unfortunately is not known. It may have been composed and used in South India. Since the NP is the only edited book of this kind dealing rather systematically with various aspects of treasure-hunting, an analysis of its contents is given here (§ 3.1). Apart from such systematic and comprehensive works, there are also similar teachings scattered here and there, thus in the Bṛhatsaṃhitā (§ 3.2.1) and in Jaina literature. For instance, at a comparatively early date (6th century?), one stanza indicating how to locate a treasure from the observation of thorny and thorn-less trees is quoted in Siṃhasūri's commentary on Mallavādin's Dvādaśāra-nayacakra (§ 3.2.2). Some clear remnants of khanya-vāda have also come down to us in Prakrit (or Jaina Sanskrit). The relevant passages (mostly didactic stanzas) are incorporated*



in six novels composed between the 8th and the 13th centuries (§ 3.3.). The following points are stressed and tackled in turn:

- More important than the tree itself seems to be the existence of an offshoot (pk. pāroha = sk. praroḥa; pk. pāya(a)) deeply penetrating into the ground (§ 3.3.1).
- Not all species of trees appear to signal the presence of a treasure (§ 3.3.2). Milky trees seem to exclude it (§ 3.3.2.A), whereas the bilva and the palāśa unmistakably appear to indicate something good (§ 3.3.2.B).
- The size of the tree(/offshoot) is important, and the quantity of the wealth beneath depends upon this (§ 3.3.3).
- What this wealth will be is to be known from the colour of the sap of the tree. Here it appears that the wealth to be discovered is not necessarily a treasure deposited by some human being, but rather an ore (silver, gold or ruby). As a matter of fact, connections between plants and ores are known to exist and have been noticed a long time ago especially in China. This is known as 'geobotanical prospection' (§ 3.3.4).
- From the height of the offshoot one may also be able to know at what depth the ore or the treasure will be found (§ 3.3.5), and whether it can be reached at all (§ 3.3.6).

The ritual and moral aspects of treasure-hunting and geological prospecting are then examined (§ 4). In the Indian tradition, underground riches are the possession of various gods (e.g. Kubera) or supernatural beings (yakṣas and nāgas). A human attempt to take possession of them is therefore a kind of theft which as such requires various precautions (recitation of prayers, offerings, etc.). In many cases these appear to be insufficient and the contact between human beings and underground powers may end in failure.

Finally it is shown how the stock of beliefs reviewed in the present paper also finds its way into Prakrit love poetry (§ 5). Special attention is drawn to Hāla's Sattasāi v.576 and 577 (in WEBER's edition), where the common comparison of a woman's breast with a (treasure) jar is skilfully expanded.

A full English translation of the earliest and most comprehensive Jaina account found in the Kuvalayamālā of Uddyotanasūri (dated 779) is given here exempli gratia (Km 104.21-105.3):

'Then, as he was immersed in his thoughts, [the merchant Sāgaradatta] noticed the extended offshoot of a mālūra-tree. This

sight reminded him of the Teaching of Excavation (khanna-vāo), which he had recently learnt: "Yes! It is said in the Teaching of Excavation:

"Leaving aside the milky trees, if there is an offshoot of any other tree, know it: there is at this place some wealth, be it limited or unlimited." [§ 3.3.1A]

So, there is certainly some wealth here. There must be a reason behind this fact. Because it is said:

"[It is] sure in the case of bilva or palāśa-trees." [§ 3.3.1B]

And how much wealth will there be?

"In case of a thin tree(/offshoot), the wealth will be small, and abundant if the tree(/offshoot) is thick. If the tree (/offshoot) shines at night, it will be abundant, and small if it is warm (/dry)."  
[§ 3.3.2]

This tree is thick, so the wealth will be abundant. Will it be gold, or silver, or jewels? Well,

"When the offshoot is pierced, if red comes out, it will be rubies. If white comes out, then silver. And if yellow comes out, it will be gold." [§ 3.3.4]

And how far [below] will this wealth be found?

"The higher [the offshoot], the lower it will be."

It is not known whether this wealth can at all be reached or not.  
[§ 3.3.5]

"If the offshoot(/tree) is thin at the top but has a large circumference at its base, then, know it: you will get the wealth; but if it is thin [at its base], you will not get it." [§ 3.3.6]

In this case, it is not far below. Then let me dig. I shall worship the god: "Homage to Indra, homage to Dharaṇendra, homage to Dhanada (= Kubera), homage to 'the Protector of Wealth'." [Sāgaradatta] dug out the place while reciting and saw the treasure: "Let me take it" [he thought]. But, suddenly, a voice:

---

*"Even if it has become accessible to you, this treasure is being protected by a cakravartin. So just take a little quantity, not more than the value of the pot, only one handful."*

*Having heard this, he took one handful of coins. And the treasure immediately vanished out of his sight in the lower world. He tied this valuable parcel in a cloth [attached] at his neck.'*



## APPENDICE

## Notes d'alchimie jaina

(Compléments à *JEĀS* 1.1990, p.149-164 et 2.1992, p.134-150)

## 1. LE PRATICIEN DU DHĀTUVĀDA

Voici comment l'*Upamitibhavaprapaṇcā Kathā* de Siddharṣi (début du IX<sup>e</sup> s.) évoque sa vie, une vie haletante faite d'espoirs et de déceptions (cf. *JEĀS* 1, p.161): 'Il s'adonne à la métallurgie(/l'alchimie), fréquente les Maîtres alchimistes (*narendra*), reçoit leur enseignement, rassemble des racines (*mūla-jālāni*), collecte minéraux et terres (*dhātu-mṛttikāḥ*), incorpore le mercure (*samupaḍhaukayati pāradam*); les processus d'assimilation, de solidification et de mort du mercure (*jāraṇa-cāraṇa-māraṇa-karaṇa*) le mettent dans les tourments. Jour et nuit, il fait chauffer le minerai (*dhamate*), n'arrêtant pas de souffler bruyamment (*pūt-karoti*). S'il réussit à obtenir une particule d'or ou d'argent, la joie l'envahit (*pīta-śveta-kriyayor leśa-siddhau hr̥ṣyati*). Son seul régal, jour et nuit, c'est l'espoir (*khādati ... āśā-modakān*); et pour cela, il est prêt à dépenser le peu d'argent qui lui reste. L'agitation que provoquent des rites mal réussis le tue' (UK 60.12-18).

## 2. VOCABULAIRE TECHNIQUE DE LA MÉTALLURGIE ET DE L'ALCHIMIE

Pk. *akkhara*, sk. *akṣara* (*JEĀS* 1, p.156-157), 'l'Impérissable', pourrait bien désigner le mercure plutôt que l'or, comme *amṛta*, revêtu de connotations comparables (*Rājanighaṇṭu* v.108: R. GARBE, *Die indischen Mineralien*, p.15).

Pk. *kallāṇa*, sk. *kalyāṇa* (*JEĀS* 2, p.138 et n.23), 'or': le terme est bien attesté dans la littérature jaina en sanskrit, par ex.: Pradyumnasūri, *Samarādityasaṃkṣepa* 8.249; Bhāvadevasūri, *Pārśvanāthacarita* 1.48 et 1.782 (M. BLOOMFIELD, *The Life and Stories of the Jaina Savior Pārśvanātha*. Baltimore 1919, p.212 et 224).

*Gandha* (*JEĀS* 1, p.157) était ici à comprendre comme une abréviation de *pūtigandha* que les lexiques spécialisés enregistrent au nombre des synonymes de *trapu* et *vaṅga* 'étain' (ex. GARBE, *op. cit.* v.21, p.6), et non comme désignant le 'soufre'. Recourir à la variante était par conséquent superflu.

Pk. *dhāuṃ dhamai*, sk. *dhātuṃ dhamati* (*JEĀS* 1, p.155; 2, p.136), 'faire chauffer le métal': l'expression est bien attestée dans la littérature

jaina, ainsi Km 104.19\* (*dhāuvvāyaṃ ca tā dhamimo*); Bhāvadevasūri, *Pārśvanāthacarita* 3.429 (BLOOMFIELD, *op. cit.*, p.87, n.24).

Narendra (*JEĀS* 1, p.155) est, en fait, attesté dans le *rasaśāstra*: ex. *Rasārṇavakalpa* (éd. ROY) v.394 (p.34 et 89).

Bhūri (*JEĀS* 1, p.161 et n.43), 'or', terme donné par les lexiques, est également attesté chez les auteurs jaina écrivant en sanskrit, dont on connaît le goût pour le vocabulaire 'rare' ou recherché: ex. Pradyumnasūri, *Samarādityasaṃkṣepa* 8.286.

*Rasaṃ bandhai* (*JEĀS* 1, p.155), 'fixer le mercure'. Noter, en outre, Km (151.7\*) ... *dhāuvvāyaṃ* ... (151.8\*) ... *rasa-bandha-rasāyaṇaṃ ceya*. Là encore, la distinction entre opérations métallurgiques proprement dites et opérations magico-alchimiques semble claire. L'adjonction du *rasāyana* est remarquable (cf. *dhanâśā dhātu-vādena, jīvitâśā rasāyanaiḥ*: Bhāvadevasūri, *Pārśvanāthacarita* 3.433).

°*vedhin* (*JEĀS* 1, n.31, p.159): *siharammi kūviyāe sahassa-veho raso atthi | girim āruhiṃ taṃ do vi giṇhimo, teṇa sāhimo kaṇayaṃ* (*Kumārapālapratibodha* 354.25\*-26\*); voir, sur ces composés, J. JOLLY, 'Der Stein der Weisen', *Festschrift E. Windisch*, Leipzig 1914, p.98sq.

### 3. MOTIFS ALCHIMIQUES; STATUT DU SAVOIR ALCHIMIQUE

Le naïf et l'alchimiste charlatan (*JEĀS* 1, p.158sq.): une autre version de la mésaventure de Cārudatta figure dans le *Bṛhatkathākośa* (éd. A.N. UPADHYE. Bombay 1943), n° 93, v.79sq.; et on peut lire d'autres variantes du récit-type dans le *Kumārapālapratibodha*, p.354 et 416.

But et statut de l'alchimie (*JEĀS* 1, p.162-163 et 2, p.140-141): dans la *Samarāiccakahā* (2.18), l'*Upamitibhavaprapaṇcā Kathā* (p.3 v.26; 60.12sq.; *supra* § 1) et l'*Ākhyānakamaṇikośavṛtti* (223.10\*sq.), le *dhātuvāda* figure aux côtés d'autres moyens légitimes d'enrichissement comme l'élevage, le commerce et l'agriculture. C'est également une discipline maîtrisée par des ascètes non jaina (Km 291.17\*). Elle a donc sa place dans les listes énumérant des techniques occultes (Km 151.7\*).



# On the Nature and Development of 'Traditional Indian Medicine'

RAHUL PETER DAS

What makes Gerrit Jan Meulenbeld so unique among scholars of Āyurveda both in India and abroad is not only the vastness of his truly encyclopaedic knowledge of the subject, but also the very critical methodology he brings to bear upon its study. Whilst the importance of the first characteristic mentioned is evident to all at once, that of the second is very often not appreciated, which is all the more surprising given the fact that much that goes under the name of scholarship in the realm of Āyurveda serves in actual fact merely as a vehicle for the propagation of nationalistic and chauvinistic ideas on the one hand, or of escapist and utopian notions on the other. Now Jan is by nature unassuming and does not go around beating his own drum; a true gentleman, he also shuns making public statements which might embarrass others. He thus prefers to cultivate a very terse and compact style in his writings, which are replete with information but do not specially point out or attack developments such as those mentioned above. And yet the astute reader very soon discovers that much that is contained in these writings, but not highlighted, is liable to shake the very foundations of many a cherished notion on the nature, theoretical framework and historical development of Āyurveda. The potential explosiveness of such issues was made very clear to me when I was sitting in the audience listening to Jan's speech of acceptance on being awarded the A.L. Basham Medal of the International Association for the Study of Traditional Asian Medicine at the Third International Congress on Traditional Asian Medicine (Bombay, 4.-7.1.1990). Jan was matter-of-factly detailing certain historical developments in Indian medicine, when several Indian scholars sitting near me began grumbling rather uglily about his denigrating the glorious Indian past; it was only the fact that they were somewhat cowed by the surroundings that kept them from making a scene. This incident made me realise once again how important forums dedicated solely to the *scholarly* study of Indian medicine are — forums such as the European Āyurvedic Society, the driving force behind whose creation has been Jan.

By good fortune, I have had the opportunity of long discussion with Jan, as well as with another scholar who shares his encyclopaedic grasp on the subject, namely Priya Vrat Sharma. What follows below is more or less what I see as the quintessence of what I garnered from such discussions, supplemented and augmented by my own research. This is to my knowledge the first attempt to tackle and present the matter in this comprehensive form; as such, I could not have recourse to other similar studies. Of course some of the matter spread out below has also been discussed by others (myself included), but on the whole only in specialised contexts, and certainly not within the same comprehensive framework, or else based only on a very meagre sampling of material (e.g. in the works of Debiprasad Chattopadhyaya). What is given below is thus to be seen as a preliminary attempt to come to terms with the issues raised. It is more an attempt to define and understand what we are actually dealing with than a scholarly study; as such, I have dispensed with references to other literature, which in the given



context would have served more or less merely to underpin the "scholarliness" of some of the statements made.

What do we mean when we speak of 'traditional' Indian medicine? Commonly, this seems to refer to what was in use in India<sup>1</sup> before the advent of modern Western medicine, and more often than not still continues to be used. This definition is clearly neither well delimited nor unambiguous, and in actual fact a great deal of controversy exists with regard to its applicability in individual cases or contexts, different scholarly disciplines often operating with notions differing from those of other disciplines, but not uncontroversial within the individual disciplines either; a particular problem in this connection is how 'traditional' medicine termed 'traditional' and still in use today actually is, especially after its interaction with modern Western medicine. But apart from such controversies, there does seem to be a general consensus on 'traditional' as applied to Indian medicine meaning at the very least 'not modern Western'. Of course there are problems here too, for on the one hand what is termed modern Western medicine is today by no means confined to the West,<sup>2</sup> whilst on the other hand medicine in the West is more and more developing in a pluralistic manner which makes its equation with allopathy too simplistic. Thus, though one somehow seems to feel that one knows what is meant, when it gets down to brass tacks one finds that one's notions are actually more often than not rather fuzzy. But since we cannot hope to solve the problems drawn attention to above here, we shall nevertheless have to make do with this fuzziness for the present when we opine that the term 'traditional' as it pertains to Indian medicine seems at the very least to imply that this medicine is not modern Western medicine.

But what actually is 'Indian' about traditional 'Indian' medicine? Though various medical systems<sup>3</sup> were or are current in India, several of these are clearly not indigenous and can thus obviously not be considered in this respect, even though one today at times finds a lack of

---

<sup>1</sup> 'India' here is used not in the modern narrow politico-geographical sense, but to denote the South Asian region in which Indian culture was or is predominant.

<sup>2</sup> This has led to various other terms being proposed for describing it, e.g. simply 'modern', or else 'scientific' (which would seem to imply that anything else is not 'scientific'), 'cosmopolitan', or the like.

<sup>3</sup> The problems associated with the term 'system' have been discussed below.

awareness for the foreign origins of some of these systems (e.g. Yūnānī medicine, Hahnemannian homoeopathy, in recent times also various forms of New Age or "natural" medicine). But that still leaves various other systems which appear to be autochthonous and would thus qualify as 'Indian'. It must however be pointed out that we often cannot be fully certain whether or not a particular system may not after all actually be wholly or in part non-indigenous by origin and have come to be perceived as indigenous only after a subsequent development on Indian soil. This however then leads to the fundamental problem of differentiation between 'extraneous' and 'indigenous'; the general assumption seems to be that a system is to be regarded as indigenous, even if its roots be in fact extraneous, if it has undergone a significant development over a very long stretch of time in the 'indigenous' environment in question and does not easily present clues regarding its extraneous origins. In practice this must however often lead to arbitrary evaluations. As it is, the whole subject of the autochthony of 'Indian' medicine is one which readily lends itself to speculation, and there has indeed been much speculation and little serious research in this regard so far; definitive answers are not yet there for the taking and may in fact never be. A caveat to this effect must therefore always be borne in mind when discussing what appears to be autochthonous 'Indian' medicine; the study of medicine in India, especially in a historical perspective, should as a result always reckon with the possibility of having to look beyond the confines of India proper.

But even leaving aside the problems connected with the determination of autochthony we find that what scholars as a rule seem to mean when they speak of traditional 'Indian' medicine is not just any seemingly indigenous system; there are for instance various so-called folk medical (or, to use the more modern term, ethno-medical<sup>4</sup>) systems in use in India, and though these are apparently 'Indian' too, usually 'Indian medicine' seems not to refer to these. Now the reasons for differentiating between merely 'folk' and 'true' medical systems in general are by no means clear, and seem, indeed, often quite arbitrary, especially the further back we go in time. Nevertheless, some sort of difference seems as a rule to be presupposed by the individual scholars concerned,

---

<sup>4</sup> Though it must be pointed out that the two terms are not necessarily synonymous.



so that we may for now be pardoned for going along with this differentiation, unclear and vague (and probably different as regards each individual concerned) though it may be; a discussion on this matter lies beyond the scope of our present considerations.

Though 'traditonal Indian medicine' seems usually to be taken to exclude such folk medicine (whatever this may in actual fact be) and thus to be used in a restricted sense, it has to be asked why this is so, and what characteristics lead a given system not to be similarly excluded, but to be regarded by scholars as 'traditional Indian medicine' in this restricted sense. One could consider seeing this characteristic in a link with a given, defined group of individuals — of medical professionals, so to say. That does seem to be a criterion, but as it is known well that practitioners of 'folk' medicine too may form such professional groups, it seems imperative that we look for other criteria too. Antiquity seems to be such a criterion, but one that could theoretically apply to various folk medical systems too, which would thus be equally 'traditional'. Moreover, we often find references to medical matters in old texts, be these in "classical" or in other Indian languages, being differentiated by scholars along the lines of 'folk medicine' and '(true) medicine', even though sometimes particulars from such ancient 'folk' medicine are found in existing systems too. But one may argue that these seem to be sporadic correspondences, the criterion actually being a demonstrably clear unbroken tradition of antiquity. However, certain 'folk' traditions, such as those for curing poisoning, can be convincingly shown to have just such a tradition. Is the criterion then a 'literary' tradition? Given the fact that most folk medical traditions have no or at most only quite recent written traditions, this is worth considering, but on the other hand a literary tradition is not necessarily linked to written records, as especially India has demonstrated amply through the ages. We may however consider a special literary tradition, a seemingly<sup>5</sup> standardised tradition of some antiquity, handed down (orally or in written form) in the form of a special corpus, i.e. a scholastic tradition. This seems indeed to be an important criterion, but could theoretically apply to folk medicine too, even though most such traditions in India have rarely been studied in this regard. But would a 'folk' tradition, even though it

---

<sup>5</sup> This term has to be emphasised; the reasons will be clear further below.



to all appearances be standardised,<sup>6</sup> of high antiquity and handed down (probably orally) in the form of a special corpus, really be regarded as being 'scholastic'? The answer to this question will in most cases probably be negative, not necessarily on the basis of a comprehensive discussion of what objective criteria delimit the term 'scholastic', but because of concepts of scholasticism both within the culture studied and within the culture of the researcher, among them also such associations as pertain to relative prestige, superiority/inferiority and the like.

In the Indian context this ultimately seems to mean that 'traditional medicine' is usually taken to refer to medicine associated with a long scholastic tradition and linked with the predominant, pre-Islamic so-called Great Tradition. This effectively precludes what is on the one hand linked with so-called Little Traditions, on the other that linked with the so-called Great Tradition, but not scholastic. This assessment seems basically to mirror both the self-estimation and the social status of the professional groups linked with such scholastic medicine vis-à-vis other groups linked with other forms of medicine. Such delimitation must however lead to problems with regard to scholarly studies; neither the Great nor the Little Traditions as perceived today are or have been static, unchanging entities, but have throughout the ages constantly changed, interacted, coalesced and divided, a process which is still going on. Neglecting this when describing or looking for explanations of individual phenomena within 'Indian' medicine in the sense described above may lead to misconceptions in certain cases.<sup>7</sup> On the other hand, one must also be critical of attempts at finding explanations for phenomena within one tradition by arbitrarily and uncritically drawing upon other traditions without due regard to differences and different developments, a danger inherent especially in structuralist approaches to the study of traditional systems.

But even limiting ourselves only to the relatively narrow confines of what 'traditional Indian medicine' seems to be taken to stand for will not do away with our problems. Thus we find that even an important system of medicine apparently<sup>8</sup> fulfilling the various requirements men-

---

<sup>6</sup> Provided 'standardisation' and 'folk medicine' are not mutually exclusive, a matter which has yet to be looked into in the Indian context.

<sup>7</sup> Note too that some ancient 'classical' Sanskrit medical texts expressly point to 'folk' traditions as a source of medical knowledge, e.g. as regards medicinal plants.

<sup>8</sup> The 'apparentness' has to be emphasized, because according to some scholars

tioned above, namely the Tamil Siddha system, is not necessarily considered in studies dealing with 'traditional Indian medicine'. What the latter expression thus basically seems to be taken to refer to is the system widely regarded as 'classical' and by origin (though not as regards present geographical spread) North Indian and 'Indo-Aryan', namely the Āyurvedic system, whose principal, but by no means only, medium of transmission is Sanskrit. But given the fact that there are great similarities between e.g. Siddha medicine and Āyurveda, it is obvious that this further narrowing down of the sphere of 'traditional Indian medicine' is bound to disregard potential sources for the study of its tradition, the more so since cults of Siddhas are pan-Indian phenomena and linked with various disciplines which are in some or the other way also connected with medical doctrines (e.g. alchemy, Yogic and Tantric disciplines etc.), though the links with medicine are not necessarily as close as in the case of the Tamil Siddha tradition.

The mention of Tamil Siddha medicine also serves to illustrate another point. There is a controversy over whether Tamil Siddha medicine can be considered to be an independent system, or whether it is not in fact an offshoot of Āyurveda, a local variant. This leads us to consider some fundamental problems posed by the term 'Āyurvedic system of medicine': what exactly is this 'Āyurveda'?, and, what do 'medicine' and 'system' in this connection signify?

Unfortunately, 'Āyurveda' is no trade-mark; thus not only is it not always clear what individual scholars understand under this term, but also similarly unclear whether what claims to be Āyurveda actually is always so.<sup>9</sup> Added to this is the fact that some scholars not usually dealing with the scholastic traditions usually taken to represent Āyurveda, i.e. chiefly anthropologists and sociologists, often use the term to describe the medical systems they are studying, systems which might perchance (though not necessarily) claim to be Āyurveda too, but which most scholars and indeed most Indians themselves would probably not categorise as Āyurveda. Then too there is the problem of what a 'system' actually is, and whether what is, rightly or wrongly, taken to be

---

this system may demonstrate non-Indian influence.

<sup>9</sup> That Āyurveda is no trade-mark is in fact exploited, often shamelessly, by certain religious or pseudo-religious groups today; cf. e.g. the article by Dieter von Schmädel in this issue.



Āyurveda may be designated as such. This is a most complex problem, and one which has to my knowledge very rarely been enunciated, let alone studied in detail. Anyone who delves into the depths below the seemingly smooth surface of even a handful of the texts regarded as authoritative soon finds himself lost in a tangle of often quite contradictory and incompatible ideas, which makes it very difficult to speak of *the* or even several Āyurvedic systems without further investigation. As it is, even the term 'medicine' in this context is problematic, as is evident from the meaning of the term Āyurveda itself, which is 'Knowledge of the Life-span'. This obviously encompasses more than what is commonly taken to be medicine in the modern Western sense (though even in this case the term 'medicine' is not free of controversy), and it should in this context also be pointed out that both in modern India and in the West there are many who actually see in Āyurveda a means of spiritual salvation too,<sup>10</sup> though whether this way of looking at it is in keeping with what the ancient traditions themselves presuppose is a matter of debate. This is not to deny that the matter of spiritual salvation is also discussed in medical texts, of the older ones particularly in the Carakasamhitā, and that parts of such discussions clearly reach back to at least the late Vedic age; but it is not at all clear whether such matters are integral to the medical tradition, all the more so since the practical and even most of the theoretical parts of such works seem to pay only minimal or no attention to them. Thus it is for further research to decide on whether the connection of the medical tradition with spiritual salvation taken to be integral in later times was really originally so or not.

It is clear that we are here entering a maze in which the danger of getting lost is great; or, to put it differently, we are on the point of embarking on a discussion whose limits are not perceivable and which would in any case be impossible to confine within the bounds of this brief overview. Now many of the problems drawn attention to here are connected with historical developments. As such, it would perhaps be no bad idea to attempt a historical overview of the development of 'traditional Indian medicine'; this will probably highlight the problems better than any lengthy discussion.

The oldest 'Indo-Aryan' medicine, we are usually told, is that which

---

<sup>10</sup> This can be aptly put in German: Āyurveda is to many not only a 'Heillehre', but also a 'Heilslehre'.



is found in the Vedic texts. This statement needs to be qualified. We have no Vedic texts dealing solely with medicine, but only bits and pieces of information found in various texts, not only, but to a large extent in the verses of the Atharvaveda-Saṃhitā. This material however mostly seems to consist of verses to be recited as an accompaniment to medical actions; we are now and then able to gain some idea of what these actions consisted of, but mostly we are left in the dark as to their nature.<sup>11</sup> Neither do we have much material on the medical doctrines of the Vedic age; much of what one finds written on this subject is basically speculation or a projection of later doctrines onto this earlier age. There are however certain aspects of which we can be relatively sure. Thus the Aryans who entered India definitely brought some sort of medical knowledge along with them, some of which seems to go back to Indo-European times and as such has parallels among other Indo-European peoples. It is also possible that before coming to India they came into contact with the from an evolutionary point of view far more developed civilisations of the Ancient Middle East, from which for instance the Greeks are known to have received a part of their medical knowledge. But what, if any, medical knowledge the Indo-Aryans may have received from this source is at present a matter of speculation,<sup>12</sup> and such a matter of speculation is also the question of possible loans from peoples they came into contact with on Indian soil.

It is only from later times that we have texts which have medicine (if we be for the present permitted the use of this term as an equivalent of Āyurveda) as their professed subject. These texts are however systematised to such a degree that it is obvious that they presuppose quite extensive intermediate activity. However, the lack of material allows us only to guess at the development that has taken place between Vedic times and these later texts, which are taken to represent Āyurveda in its 'classical' stage. Traditionally Āyurveda is derived directly from the Vedic literature, in particular the Atharvaveda. There obviously is a connection with what we call Vedic 'medicine', a particularly striking example being the Carakasamhitā, not only because of its contents, but also

---

<sup>11</sup> Later texts often offer supplementary information, but we have as yet no means of knowing whether this is accurate or not.

<sup>12</sup> As is, indeed, the whole subject of their possible borrowings in different fields from this source.

because of its name, which reminds one of the Caraka school (to which the famous Uddālaka Āruṇi too may have belonged), seemingly one of the more ancient schools of the Black Yajurveda, of which only traces have survived. The exact nature of the connection between Vedic and later medicine is however anything but clear; due to lack of material we do not know whether the bulk of the doctrines found in the later texts are new developments or continuations of older ones, we do not know whether the later texts presuppose a change in the basic mode of thinking (from 'magical' to 'rational'), as several scholars presume, and we do not know whether non-Indian (in particular Greek) or non-'Aryan' medicine in any significant way contributed to forming 'classical' traditional Indian medicine. This has not hindered a large and very often (though not only) speculative literature from developing around these topics.

The best-known oldest 'classical' texts, even today regarded as the most authoritative, are the compendiums ascribed to the Vṛddhatrayī, the triad of sages: Caraka, Suśruta and Vāgbhaṭa.<sup>13</sup> The identity of these three as individuals is a matter of great debate, most of the material we have seemingly being based more on legend than verifiable historicity; grounds for doubt are given especially in the case of Caraka, since Caraka is after all, as has just been mentioned, the known name of a Vedic school. As it is, we have here a problem which is common to many ancient Indian texts, namely the reliability of ascriptions to individual authors, the more so since, as is so often the case, the medical texts in question are known to have been revised, rewritten and enlarged several times in the course of being handed down, their present garb being vouched for only by commentators who lived only about a thousand years before our time, and to whom the texts were already ancient and known in various recensions. Given the fact that much traditional knowledge in India was (and to some extent still is) handed down in an oral form, that the Indian climate is most unkind to manuscripts, and that older versions of texts, once they had been superseded by newer versions, were rarely handed down any more in any case, we have

---

<sup>13</sup> There are also other ancient texts which have survived to this day, but these seem either to have been more in the nature of collections (mostly known to us only from fragments) of medical miscellanea or recipes, or else compendiums such as those described in note 19, whose authoritativeness was obviously not as great as that of the works of the Vṛddhatrayī, leading to their gradual slide into oblivion until their present-day resurrection.



precious little material to study the mode of genesis and transmission of these texts. Added to this is the problem of the designated group for whom these texts were meant; even though it should be obvious, it is often forgotten that they were not composed for modern scholars, but for "professionals" or persons on their way to becoming "professionals" rooted in a certain age and culture, to whom many things mysterious to us today<sup>14</sup> (and often even, on the evidence of the commentaries themselves, to later commentators antedating us by several centuries) were self-evident and thus in no need of elucidation,<sup>15</sup> in the same way as texts meant e.g. for modern medical specialists in the West are often incomprehensible to the layman.

Then there is also the problem of heterogeneity. Even a cursory perusal of the texts mentioned shows that they often contain different and at times mutually incompatible or contradictory notions on various medically relevant subjects. In the older texts we can still clearly find various theories in conflict, while at the same time we can also see some theories superseding others, leading to their being discarded,<sup>16</sup> whereas in other cases we see that a synthesis has been formed of different theories. Especially the latter is most in keeping with the traditional concept of the nature of Indian medicine, which traditionally is, like most disciplines, regarded as consisting of eternally valid knowledge with eternally fixed contents (which is the opposite of the evolutionary concept of knowledge Westerners are today used to), parts of this vast eternal (and divine) knowledge having been handed down to certain special humans, different individuals not necessarily receiving the same parts in this way. Hand in hand with this concept goes that of authoritativeness based on age, which may lead to different ancient theories being regarded as equally valid (even though they may actually be incompatible) and thus

---

<sup>14</sup> And this pertains even to many matters considered elementary by the texts.

<sup>15</sup> A most illuminating example for our difficulties of comprehension is furnished by the problem of the identification of the medicinal plants mentioned by the texts.

<sup>16</sup> Thus the theory of three morbidic elements (wind, bile and phlegm) has, in 'classical' traditional Indian medicine, fully displaced the theory of four morbidic elements (wind, bile, phlegm and blood), and in the chain of elements formed due to the metabolic breakdown of food we find the theory with *rasa*- as the first element amalgamating with and displacing the theory with skin (and maybe also other theories with water) as the first element.



in need of being synthesized,<sup>17</sup> though they may also simply be placed side by side with no attempt to resolve or discuss contradictions.

These tendencies are to be found already in the compendiums of Caraka and Suśruta (which is another indication of their already being the product of a long evolution which is still unknown to us), but are quite marked in the compendiums<sup>18</sup> of Vāgbhaṭa, which expressly state that they were composed to combine the teachings of Caraka and Suśruta, as well as of several other authorities whose works were even in those times not widely studied any more.<sup>19</sup> We see a process of codification, systemisation and standardisation at work here which has gradually led to the evolution of the more unified system today regarded as authoritative. And yet this system is even today not able to disavow its origins, and the critical scholar is able to find many instances of contradictions and differences beneath its unifying façade. But be that as it may, the historical development shows that gradually the unifying tendencies became so powerful that debates on fundamental matters were

---

<sup>17</sup> This traditional concept of Indian medicine is still very much alive today and a characteristic of much of the secondary literature published by Indian scholars. We thus often find concepts of traditional medicine current today uncritically projected into earlier times, in accordance with the notion that no actual evolution can have taken place. It is not rare to find this coupled with a tendency apparent today in many ancient cultures which have in recent times been dominated by Western powers and/or cultures, and which may possibly be due to resultant feelings of insecurity or inferiority complexes; this tendency consists of attempts to prove past achievements of the culture in question as equal to or superior to modern achievements of the dominating Western cultures. In our context we thus often find intense efforts to prove that concepts and discoveries of modern Western medicine were already present in ancient traditional Indian medicine. The coupling of these two tendencies, each by itself not very conducive to objective research, is unfortunately also a characteristic of much secondary literature by Indian scholars; this should however by no means be understood as a wholesale characterisation of relevant Indian secondary literature.

<sup>18</sup> I cannot go into details regarding the two compendiums attributed to Vāgbhaṭa, *Aṣṭāṅgahṛdaya* and *Aṣṭāṅgasāṅgrha*. Both are obviously related in some way, but the actual mode is still unclear, though it does at first glance look as if one evolved out of the other or at least out of a common prototype. There is however so much controversy on this subject, as also even on the question of whether there was actually one Vāgbhaṭa or more, that a discussion here would make us stray too far afield.

<sup>19</sup> The texts of some works of this sort (e.g. the compendiums of Bhela, Hārīta and Kāśyapa) are available to us today, but mostly in a corrupt or fragmentary form or in the guise of what seem to be later redactions.

hardly possible any more. This could not of course hinder the emergence of new medical knowledge, but it seems that this was ever more in need of legitimising itself on the basis of existing authoritative theories, i.e. to present itself not as something new, but a part of the already existing.<sup>20</sup> In any case, we find the efforts of the medical scholars now going either into presenting the 'standard' medical knowledge in compendiums, some of these quite concise,<sup>21</sup> which were, in contrast to the comparatively chaotic older compendiums, more systematically arranged and largely devoid of controversies,<sup>22</sup> or on the other hand to composing works restricted to special aspects of medical knowledge. The scene of controversies (usually, however, within the framework of the by now accepted 'standard' system) shifts ever more to the commentatorial literature accompanying these works, and but for them much of the more ancient medical knowledge would have been lost for ever.<sup>23</sup>

This basically anti-evolutionary development seems gradually to

---

<sup>20</sup> A special problem confronting the scholar in this regard is the verbatim use or paraphrase of passages from older works by the authors of later works, more often than not without any mention of the source (there is also the possibility that both the older and the later work may have quoted from a common source). Since at times the contexts in which such passages are imbedded are different from the original ones, what they mean in the different works may not be the same; the same effect may also be obtained by small changes in the wording. It is only with the help of comprehensive indexes that much needed comparative studies of such phenomena can be carried through; unfortunately, such indexes have hitherto been lacking. As it is, the tendencies described in note 17 seem to have played no small part in fostering a general disinterest in basic research, as well as in the creation of the tools needed for this.

<sup>21</sup> One of the oldest such compendiums known today is Ravigupta's *Siddhasāra*, which at one time was so famous that it was studied throughout a large tract ranging from the Arab world to Central Asia, but then was more or less completely forgotten, especially in India, thus sharing the fate of many Indian works superseded by newer ones. It has only recently been rescued from oblivion.

<sup>22</sup> Some scholars seek to differentiate between the older and the later compendiums by using the term *saṃhitā*- to refer to the former, *saṅgraha*- to refer to the latter. This is however a modern terminological differentiation; whether it is also to some extent traditional I do not know.

<sup>23</sup> The discussions in such commentaries are however often ad hoc with relation to special problems of the passages being commented upon and sometimes not with an eye to the larger context, which sometimes leads to contradictions when similar passages (not themselves contradictory) within the same text, but at different places, are commented upon.



have hindered independent investigation and ultimately led to a sort of ossification and subsequent decline of medical knowledge. About three to four hundred years ago there seems to have been an attempt to counteract this tendency by compiling extensive encyclopaedic compendiums of medical knowledge, culled from various — at times controversial — sources, compendiums more of the nature of the older compendiums than of the systemised later ones. But these works show that the compilers often seem not to have understood the purport of what they included in their compilations; as such they too are a sign of the general decline, which they were ultimately unable to stop. It was only during the time of British rule that a revival set in, partly due to the challenge and interaction with Western medicine, coupled with rising nationalistic tendencies, partly also due to the interest of Western scholars.

This modern revival has however also led to developments which serve somewhat to distort our perception of the nature of traditional medicine in older times. Attention has already been drawn above to apologetic tendencies in many modern scholarly writings on the subject. Then too the fact that the advent of the printing press has made even rare texts readily and widely available tends to obscure the fact that the texts we today have access to and use as a matter of course were not necessarily available or known to many scholars in previous times. As such, one can, unless convincing evidence be available, never be certain which works or doctrines were known to individual older scholars, and whether the source of quotations from texts today known to us was in all cases this very same text or some other, secondary source (in keeping with what has been described in note 20).<sup>24</sup>

The above leads us to another problem only rarely drawn attention to. We know that apart from the doctrines found in the works, both ancient and more recent, mentioned above, there were other medical doctrines which were also current, but seemingly not accepted by or taken note of by the authors of the works mentioned. Such differing doctrines

---

<sup>24</sup> As regards the mode of handing down of medical texts, the relation between handing down orally (memorising plays an important role in education in India even today) and handing down in a written form has to my knowledge not yet been studied in detail. It must also be borne in mind that explicit quotations in medical texts or their commentaries most probably are often quotes from memory, which could explain many of the inconsistencies not only in their wording, but also in their ascription to a particular text or authority.



are often found for instance in ancient texts not professedly of a medical nature. Some of this knowledge must have been handed down in some manner or the other, and seems indeed to be found in certain beliefs and practices even today. The same is true of medical knowledge more closely allied to that of the 'authoritative' texts described, but not necessarily quite the same: we know that there were and still are traditions<sup>25</sup> of certain families, schools or regions which have been handed down through the ages, but of whose doctrines others may have no or very limited knowledge, even though the actual practice of medicine seems very often to have been or be based on just such traditions, which as a rule today not only consider themselves to be traditional Āyurveda, but are also not usually challenged in this self-evaluation. This makes us ask how medical knowledge was actually imparted, and whether the role of the 'classical' texts in this process was really as important as is today widely believed, as also whether and how the various traditions interacted and influenced each other. It is obvious that we have a great problem here, the relevancy of which we can see even in the case of present-day instruction. Though the mode of teaching Āyurveda today (whether this be in a more traditionalistic or in a more modern context) is something which has not yet been critically examined in detail, nevertheless it does seem that in many cases 'classical' texts are just learned by heart or are used for theoretical instruction, whereas the practical instruction is often based on other traditions. In this context we must also bear in mind that the use of the 'classical' texts seems in many cases to be the result of a conscious attempt at reviving the ancient system based on modern concepts of what traditional education in this field should ideally look like or looked like in ancient times, and may as such have superseded modes of traditional instruction not using them. It does not have to be specially pointed out that all this complicates investigations very much indeed.

Added to this is the problem of the use of Āyurveda as a vehicle for the propagation of ideas not necessarily of a medical nature. Thus we find various systems of thought through the ages consciously using Āyurvedic terminology or theories for their own ends, some even going

---

<sup>25</sup> Which may or may not have regarded or regard themselves as allied to or derived from particular authoritative 'classical' works; in the former case we are confronted with the problem of whether this characterisation is actually in keeping with the facts.

so far as to term themselves Āyurveda too.<sup>26</sup> One of the most successful in this regard has been the Yoga system (or maybe, better: various Yoga systems), which quite early on seems to have sought to link itself with 'classical' Āyurveda, ultimately leading to a state of affairs in which Āyurveda and Yoga are now widely regarded as inseparable or even identical, and which quite possibly may to no small extent be responsible for the quasi-religious regard, already mentioned above, of Āyurveda as a means of spiritual salvation. Similar contacts between Āyurveda and other systems of thought have led to mutual reciprocal influencing, the whole being complicated by the fact that more often than not we will have to reckon with an interaction pertaining to not only two systems. Thus not only have Yoga and Āyurveda influenced each other, but each has also interacted in various ways with Tantrism,<sup>27</sup> in which regard we must also bear in mind that 'Yoga', 'Āyurveda', 'Tantrism' and the like are — as we have seen above in the case of Āyurveda — ever so often merely convenient homogenising labels for what is in fact quite heterodox. Here too there is thus much cause for confusion. That such trends still continue is amply demonstrated by the recent efforts, in part highly successful, to use Āyurveda as a vehicle for the propagation of Transcendental Meditation.<sup>28</sup>

This brief overview has, I trust, shown the various problems that research on traditional Indian medicine must come to grips with, matters being far from as easy and clear as they are often made out to be. Of course some of the problems drawn attention to are comparatively minor and as such hardly pressing, but several are of such a fundamental nature that we cannot afford to neglect them. Unfortunately, in spite of, by now, over a century of modern scholarly studies in this field, we are still at a stage when even the mere appreciation of these difficulties would have to be regarded as major progress. When we add to this

---

<sup>26</sup> Developments such as these further complicate the already complicated state of affairs, drawn attention to above, due to various medical systems not necessarily universally recognised as Āyurveda laying claim to this appellation too. See also note 27.

<sup>27</sup> Highly interesting in this regard is an anonymous (and at one time seemingly quite popular) South Indian Sanskrit text basically of Yogic-Tantric nature but calling itself *Āyurvedasūtra*, and dating probably to the sixteenth century at the earliest.

<sup>28</sup> Cf. also note 9.

the lack of tools on which to base in-depth research,<sup>29</sup> we might be pardoned if a general feeling of frustration and despondency should sometimes overcome us. It is nevertheless to be hoped that this will not discourage scholars from turning their attention to the subject.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> This applies not only to those mentioned in note 20, but to even more basic tools such as editions of medical texts: critical editions really deserving this name are so rare that even the fingers of one hand would probably not be required to count them.

<sup>30</sup> What is presented above is a modified version of my contribution to a seminar on 'Epistemology and the Scholarly Medical Traditions' held at McGill University, Montréal (13.-16.5.1992). I have also benefited from some very critical comments by Dr. Arion Roşu.



# Indo-Iranian Concepts of Disease and Cure

RONALD E. EMMERICK\*

The classical Indian doctrine of medicine developed gradually from Indo-Iranian speculation concerning man and the world. That there was no scientific doctrine of medicine in Indo-Iranian times or even in Vedic India was ably demonstrated by J. Filliozat, *Doctrine*, chapter 2.

Nevertheless, there were not only doctors and diseases already in Indo-European times, but there were even at a very early date the first indications of an attempt to categorise the notions concerning them. Thus, É. Benveniste laid the foundations for a study of Indo-European medical doctrine in an article<sup>1</sup> that has often been quoted but has not yet given impetus to much further research along the same lines.

Benveniste pointed out that the Indo-European root *\*med-* meant basically 'to take measures to restore order'<sup>2</sup> and from that semantic base it is possible to account for the great variety of meanings developed subsequently by the numerous derivatives of *\*med-* in Indo-European languages. Moreover, in two languages, Latin and Avestan, reflexes of Indo-European *\*med-* are attested in the specific sense of 'to treat (a disease, a patient) medically'. It is of course from Latin that the term 'medicine' has come down to the modern European languages.

Latin *medeor* 'I heal, cure, remedy' and its numerous congeners is well attested. In its primary meaning Latin *medeor* is attested as early as Cato (234-149 BC) in *De agri cultura* 127.1: *ad dyspepsiam et stranguriam mederi* 'remedy for dyspepsia and strangury'. On the other hand, Avestan has only a single phrase *vīmāδasciṭ vīmāδaiiaṇta* (Vendidad 7.38 and 7.40) as evidence of this use of the root *\*med-* in Iranian.

---

\* This article is a revised version of a paper originally prepared at the suggestion of the late A.L. Basham as the basis for a panel discussion held at the first ICTAM in Canberra in 1979. As it has been quoted or referred to in print both by participants and non-participants, it seems advisable to make it generally available. It is appropriate that this should be done in a volume dedicated to one of the participants in the discussion.

<sup>1</sup> 'La doctrine médicale des Indo-Européens', *Revue de l'histoire des religions*, 130, 1945, 5-12.

<sup>2</sup> The semantics of Indo-European *\*med-* were further elaborated by Benveniste in *Le vocabulaire des institutions indo-européens*, ii, Paris 1969, 123-132.

The Avestan phrase *vīmāδasciṭ vīmāδaiiaṇta* has been thought to mean 'they should practise even<sup>3</sup> as physicians (on Mazdā-worshippers)' and to contain a root noun *vīmad-* 'doctor' and a denominative verb *vīmāδaiia-* derived from a hypothetical '*vī-māδa-* m. Heilkunde'. From such scanty material it is not even possible to determine the nature of the *ā* in *vīmāδas*<sup>o</sup>, so that it is safer to assume a stem *vīmād-* with Kellens, *NR*, 286-288, rather than *vīmad-* with Bartholomae.<sup>4</sup> It is accordingly not necessary to assume that *vīmāδaiia-* is a denominative from *\*vī-māδa-* as Bartholomae suggested, since it can be accounted for more economically as a denominative from the attested *vīmād-* in that case. Even so, I see no way of excluding the simpler explanation of *vīmāδaiia-* as an iterative from *vī-mad-* like *vāδaiia-* from *vad-* 'lead'.

It is by no means certain, however, that it is justifiable to ascribe to Indo-European *\*med-* the technical sense attested later in Latin and Avestan. It has already been mentioned that the great variety of meanings assumed by its derivatives in the different Indo-European languages can only be subsumed in some such general formulation as 'to take measures to restore order'. Benveniste argued that the fact that the technical sense is attested in two conservative languages at two widely separated extremities of the area covered by speakers of Indo-European languages proves that this technical sense can be ascribed to Indo-European, but if this specialisation were a natural one, there seems no reason why it could not have developed independently in the two languages in question. Moreover, the correspondence is not exact. In Latin, *medeor* forms part of a whole group of related words derived from Indo-European *\*med-*, for the notion of due measure and proper order was fully developed among the Italic peoples. In Avestan, on the other hand, *vīmād-* is an isolated survival in which *mad-* has this specialised sense only with the help of a preverb.<sup>5</sup> There is accordingly no

---

<sup>3</sup> The displaced particle *ciṭ* 'even' has not been explained. It is merely said by Bartholomae, *AIW*, col. 589, to be in a striking position.

<sup>4</sup> Before Bartholomae it was regarded as an *h*-stem: *vīmāδah-* n. 'ärztliche Behandlung' (Justi, *Handbuch*, 280). When one recalls the Greek neuter *μηδος* (attested only in the plural *μηδια* 'plans'), this explanation appears at first sight attractive, but Avestan does not have *ah*-stems with a preverb.

<sup>5</sup> In view of the fact that *vīmāδaiia-* in Avestan means 'to take on as a patient', as explained in the next paragraph, that is, it refers to the stage preceding the treatment and is in contrast with the word *bišaz-* 'to heal', it seems more likely that *vīmāδaiia-* may



certainty that the simple root *\*med-* was a technical term already in Indo-European. Certainly the general term for ‘medicine’ in Avestan was not a derivative of *\*med-* but *baēšaza-*.

If one looks carefully at the context of *vīmāδaiia-* in Vendidad 7 it becomes apparent that the precise meaning of the word must have been something like ‘to take on as a patient’. In Vendidad 7.36 Zaratuštra asks Ahura Mazdā on whom the Mazdā-worshippers should first practise in order to prove themselves (*ā-maiia-*) competent in the art of healing (*baēšaza-*). In 7.37 Ahura Mazdā replies that they should first prove themselves (*ā-maiia-*) by operating (*karət-* ‘to cut’) on daēva-worshippers. If the first three patients die the candidates are declared to be disqualified (*an-āmāta-*). In 7.38 he adds that they are not after that to take on Mazdā-worshippers as patients (*vīmāδasciṭ vīmāδaiiaṇta*) but that if they should do so and they operate on a Mazdā-worshipper without success they are liable to the penalty for premeditated bodily injury. In 7.39 Ahura Mazdā says that if the first three operations on daēva-worshippers are successful the candidates are declared to be qualified (*āmāta-*) permanently, and in 7.40 he adds that thus qualified they may take on Mazdā-worshippers as patients (*vīmāδasciṭ vīmāδaiiaṇta*), operate (*karət-* ‘to cut’) on them, and cure (*bišaz-*) them by operating.

Thus, *vīmāδaiia-* was distinct in meaning from *bišaz-*, and it is *baēšaza-*, the nominal derivative of *bišaz-*, that is used for the more general notion of ‘healing, medical treatment’. It is *bišaz-* that in Avestan corresponds in meaning to Latin *medeor*, and it is *bišaz-* that in Pahlavi and in Manichaean Middle Persian (*byš’z-*) continued to be used in this way. The Pahlavi translators of the Vendidad probably no longer understood *vīmāδaiia-*, which they rendered by *azmāyišn* ‘testing’. It is likely that they were guided merely by the resemblance between *°māδ°* and *°māy°*.

Avestan *baēšaza-* is used in the famous threefold classification of doctors in Vendidad 7.44 into three categories: *karətō.baēšaza-* ‘the one who cures with the knife’; *uruuarō.baēšaza-* ‘the one who cures with plants’; and *mąθrō.baēšaza-* ‘the one who cures with the holy word. This

---

have developed from *\*mad-* in the sense of ‘to care for’ (cf. Greek μέδομαι ‘I care for, give consideration to’) with *vī* having its sense of ‘apart’ and so ‘special’: ‘to take special care of’.



threefold classification has a close parallel in Pindar's third Pythian Ode 47-53 and is therefore thought by Benveniste to reflect Indo-European tradition. It is of course a natural and primitive classification, and it is difficult to conceive of any other, but what is considered significant is the fact that it has been explicitly formulated among two Indo-European peoples and in the case of Greek at an early date (sixth century BC). For further discussion of the so-called tripartite system of Indo-European medicine the reader can now be referred to K. Zysk's article 'Reflections on an Indo-European healing tradition', pp. 321-336 in: *Perspectives on Indo-European language, culture and religion, Studies in honor of Edgar C. Polomé*, vol. 2 (= Journal of Indo-European Studies Monograph Number Nine), McLean, Virginia 1992.

Whereas Indo-European *\*med-* seems to have left no trace in Indian so that we were forced to consider the Iranian evidence within the context of Indo-European, Avestan *baēšaza-*, both as an adjective meaning 'healing' and as a neuter substantive 'medicament', has an exact parallel in Old Indian *bheṣajā-*, so used from the Rigveda onwards. The derivative adjective *baēšaziia-* 'healing' has its counterpart in Old Indian *bheṣajyā-*, and the verb *bišaz-* 'to heal, cure' corresponds exactly to the athematic present stem *bhiṣáj-* in the Rigveda. On the other hand, *bhiṣáj-* as a masculine noun meaning 'physician' in the Rigveda has no counterpart in Avestan. The Old Indian counterpart to the Avestan use of *baēšaza-* as an abstract noun meaning 'healing'<sup>6</sup> may be found in the Rigvedic compound *viśvá-bheṣaja-* discussed below.

Avestan *bišaz-*, Old Indian *bhiṣáj-* are explained<sup>7</sup> as present formations based on an Indo-Iranian root *\*bhiš-* with suffixed Indo-European *\*eĝ-*. The root *\*bhiš-* is directly attested only in Avestan *°biš-* as the second element of three compounds<sup>8</sup> occurring in Yašt 12.17. There the tree in the middle of the Vourukaša sea is said to be called *vīspō.biš* 'having all remedies' since on it have been placed the seed of all plants (*yam upairi uruwaranam vīspanam taoxma niḍaiiat*). This tree is called *huuāpī-* in Vendidad 5.19, where also mention is made of the numerous plants growing by it.

<sup>6</sup> For this meaning see É. Benveniste, *Les infinitifs avestiques*, Paris 1935, 42.

<sup>7</sup> See the discussion by Mayrhofer, *KEWA*, s.v. *bhiṣák*.

<sup>8</sup> On these see Kellens, *NR*, 54-55.

Avestan *vīspō.biš* recalls Old Indian *viśvā-bheṣaja-*, and it is thought that the mythical tree 'having all remedies' is the reflection of an Indo-Iranian myth.<sup>9</sup> Old Indian *viśvā-bheṣaja-* is not applied in the Rgveda to a tree. It occurs three times and is applied once to the waters,<sup>10</sup> once to the hand,<sup>11</sup>, and once to the wind.<sup>12</sup> Geldner translates *viśvā-bheṣaja-* twice as 'allheilend' and once as 'Allheiler'. It is difficult to see how *viśvā-bheṣaja-* could be rendered 'alle Heilmittel enthaltend' as proposed by Mayrhofer, *KEWA*, s.v. *bhiṣák*, who evidently wishes to make Avestan *vīspō.biš* and Old Indian *viśvā-bheṣaja-* identical in meaning. It is true that in RV 1.23.20 Soma says that all the medicaments and Agni are in the waters 'and (that) the waters (are) *viśvā-bheṣajīḥ*'. But if this means 'containing all the medicaments' the stanza becomes banal.<sup>13</sup> Besides, it is probable that *viśvā-bheṣajīḥ* 'having a remedy for all (people)' is parallel with *viśvā-śambhuvam* 'bringing benefit to all'. Similarly, it is difficult to see how in RV 10.62.12 *viśvā-bheṣaja-* when applied to the hand in connection with healing by the laying on of the hand can mean 'containing all the medicaments'. Here too it must mean 'having a remedy for all' or 'bringing healing to all'. In the case of the wind blowing the medicaments to the worshipper it is clear that the wind 'brings a remedy or healing to all' (RV 10.137.3) as the messenger of the gods (*devānām dūtá*).

In the Atharvaveda *viśvā-bheṣaja-* is used of plants in general (e.g. 8.7.26 sc. *óṣadhīḥ*) and of certain specific plants in particular. Here too it must mean 'having a remedy or healing for all'. It is usually rendered by Whitney<sup>14</sup> as 'all-healing' or 'all-remedial' (8.7.26), although at the first occurrence in 2.4.3 he renders it 'possessing all remedies'. It is rendered 'all-healer' by Griffith in the *Vājasaneyi-saṃhitā* 20.34 (ed. A.

<sup>9</sup> On the confused details see Boyce, *History*, i.138 and O. Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Paris 1954.

<sup>10</sup> RV 1.23.20: *āpaś ca viśvā-bheṣajo*.

<sup>11</sup> RV 10.60.12: *āyaṃ me* (sc. *hasto*) *viśvā-bheṣajo*.

<sup>12</sup> RV 10.137.3: *tvám hí viśvā-bheṣajo*.

<sup>13</sup> To some extent it is anyway, of course, and that may be why this pāda is omitted in RV 10.9.6 and AV 1.6.2.

<sup>14</sup> W.D. Whitney, *Atharva-Veda-Saṃhitā*, translated into English with a critical and exegetical commentary (= *Harvard Oriental Series*, ed. Charles Rockwell Lanman, vols 7-8), Cambridge, Mass. 1905; repr. Delhi/Varanasi/Patna 1962, 1971.



Weber, Berlin/London 1852): *vāco me viśvá-bheṣajo mánaso 'si vi-lāyakaḥ* 'All-healer of my voice, thou art the mollifier of my mind'.

The meaning of Avestan *vīspō.biš-* is 'having all remedies', as we have seen. It is applied to a tree on which have been placed the seed of all plants. Moreover, *vīspō.biš-* is parallel with *arəδβō.biš-* and *hu-biš-*. The difference in meaning<sup>15</sup> between Avestan *vīspō.biš-* 'having all remedies' and Old Indian *viśvá-bheṣaja-* 'having a remedy or healing for all' is not great, but it is of interest because it is associated with a difference of form.

From the fact that both Avestan *vīspō.biš-* and Old Indian *viśvá-bheṣaja-* were applied in connection with plants Benveniste concluded<sup>16</sup> that *bhiṣáj-* originally referred to healing with plants and that the oldest Indo-Iranian medicine was that using plants. However, it does not seem clear how this idea can be reconciled with the idea also put forth by Benveniste that the threefold classification in the Avesta of *baēšaza-* as that concerned with the knife, plants, and the holy word should reflect the Indo-European conception of medicine. Moreover, as we have seen, *viśvá-bheṣaja-* is of wider application and in the Rigveda is not used of plants at all. It has been claimed<sup>17</sup> that *bhiṣáj-* in the Rigveda has specific reference to the 'bone-setter', but this claim is based on an inaccurate interpretation of RV 9.112.1. In that witty hymn those practising different professions are said to wish for something that gives them a chance to earn money easily, and the *bhiṣáj-* wishes on his part *rutá-* 'a fracture'. But that is no reason to assume that the *bhiṣáj-* confined himself to treating fractures any more than that the carpenter (*tákṣan-*) confined himself to repair work (*riṣtá-*).<sup>18</sup>

On purely etymological grounds it has been suggested that the original meaning of Indo-Iranian *\*bhiš-* may have been to 'cure by incantation'. This is the semantic implication of Kuiper's connection<sup>19</sup> of

<sup>15</sup> *viśvá-bheṣaja-* is a bahuvrīhi 'having a remedy for all' based on a tatpuruṣa ('a remedy for all' whereas *vīspō.biš-* is a bahuvrīhi based on a karmadhāraya.

<sup>16</sup> *Revue de l'histoire des religions*, 130, 1945, 7 fn.

<sup>17</sup> Filliozat, *Doctrine*, 86-87.

<sup>18</sup> *riṣtá-* 'Schaden' as Geldner and 'la chose endommagée' as L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IX, Paris 1961, 65, not 'what is cut down (wood)' as Filliozat, *Doctrine*, 87.

<sup>19</sup> F.B.J. Kuiper, *AO*, 12, 1934, 262: 'Weil die Heilung und die Verscheuchung der



\**bhiš-* with Old Indian *bhāṣate* 'speaks'. Semantic parallels are not difficult to find. Thus, even today in modern German the expression 'Warzen besprechen' is used meaning 'to cure warts by speech'.

In favour of Kuiper's etymology of \**bhiš-* speaks the fact that the third of the three types of medical practitioners mentioned in the Avesta, the *maθrō.baēšaza-* 'he who cures by the holy word' is well known also in the Veda, where the term *mántra-* is the exact counterpart of Avestan *maθra-*. The healing power of the holy word is associated in the Avesta with Airyaman and in the Rigveda with Aryamán.<sup>20</sup> Both the terminology and the concept are thus well established within Indo-Iranian.

By contrast, Avestan *urvarā-* '(medicinal) plant' differs in meaning from its Vedic counterpart *urvārā-* 'field'. If Greek ἄρουρα 'cornfield' is related, as seems likely in view of the remarkable parallel pointed out by H.W. Bailey, *TPS*, 1960, 79 between Rigveda *ápnasvatiṣūrvārāsv* 'in fertile fields' (1.127.6) and Pindar, Pythian 11.15 ἐν ἄφνεαῖς ἀρούραισι 'in rich fields', it seems likely that the original meaning was 'field' rather than 'plant'.

In the case of Avestan *karəta-* 'knife' (usually as a weapon 'dagger') we do in fact find the related Sanskrit word *kartarī-* used in connection with surgery. It does not occur in the Vedic literature<sup>21</sup> and is first attested in classical literature as the designation of a particular surgical instrument. In Vāgbhaṭa, *Ah.* 26.17 the *kartarī-* is said to resemble the *kartarī* (*kartarī kartarī-nibhā*), which is not very helpful, but it is

---

Krankheitsdämonen durch den Spruch des Arztes erwirkt wird, ist es möglich, dass aw. *biš-*, *bišazmi*, ved. *bhiṣákti* (Verbalnomen *bhiṣák*) als \**bhə-s-* mit lat. *fascinium* "Beschreibung, Behexung" und weiterhin mit lat. *fāri*, ab. *bajati* "incantare", *balbji* "Arzt", *balovati* "curare" (Wzl. *bhā* "sprechen") zu verbinden sind.' See also Kuiper's note in *Die indogermanischen Nasalpräsentia*, Amsterdam 1937, 46-47 fn. 5. Numerous semantic parallels from Slavic are to be found in L. Sadnik and R. Aitzetmüller, *Vergleichendes Wörterbuch der slawischen Sprachen*, Bd. I, Wiesbaden 1975, 114-119.

<sup>20</sup> See Filliozat, *Doctrine*, 40-41; P. Thieme, *Der Fremdling im Ṛgveda* (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 23.2), Leipzig 1938, 129-132. However, according to J. Kellens the existence of an Avestan god Airyaman is illusory: 'un "ghost-god" dans la tradition zoroastrienne', *III*, 19, 1977, 89-95.

<sup>21</sup> *kartārī* in RV 1.139.7 only is taken to belong to *kṛ* 'to do': *kartārī sácā* 'in Gemeinschaft mit dem ausübenden (Priester)' as rendered by Geldner. For literature on this and similar unexplained forms in the Rigveda see Debrunner 676 § 500 e).

traditionally said to be a pair of scissors, and it is so translated into Tibetan as *chan-pa* (Peking edition 70a5). In Amarasiṃha, *AK*, 2.10.33, *kartarī-* is equated with *kṛpaṇī-*. The Tibetan renders *kṛpaṇī-* as *chan-gri* and *kartarī-* as *dra-gri* (131a6). The Tibetan words seem to refer to a tailor's tool, probably therefore also scissors. Tibetan *chan-gri* is a compound of *chan* as in *chan-pa* 'scissors' and *gri* 'knife'.

Old Indian *kartarī-* 'knife' is of unclear formation.<sup>22</sup> It may be a secondary formation based on an Indo-Iranian *\*kartar-*, but the process is not clear. In Pali *kattarī-* there is a direct continuation of Sanskrit *kartarī-* whereas the modern Indo-Aryan forms are all based on an innovated form *\*karttāra-*.

Iranian attests both *\*karta-* as in Avestan *karəta-*, Ossetic ДІ кард etc. and *\*kartara-* in Khotanese *kāḍara-*. Khotanese *kāḍara-*, like Avestan *karəta-* and Ossetic кард, means both 'knife' and 'dagger'. In the Saṅghāṭasūtra it twice renders Sanskrit *śastra-* 'knife' (Tibetan *m'chon*), whereas in the Book of Zambasta it is used beside other weapons in battles.

The coexistence of *\*karta-* and *\*kartara-* in Iranian reminds one of the coexistence of *\*varka-* and *\*varkara-* 'leaf'. In the case of the word for 'leaf' there is reason to believe that the Indo-Iranian forms represent different ways of thematicising an older *r-/n-*stem. It is accordingly possible that *\*karta-* and *\*kartara-* imply the existence of an earlier stem *\*kartar-/kartan-* as already suggested by Benveniste.<sup>23</sup>

Thus, it is only in the case of Avestan *mąθra-* and Old Indian *māntra-* that the same technical word has been inherited from Indo-Iranian and continued to be used in the same form and meaning in connection with medicine in both the Iranian and the Indian traditions.

### *Indo-Iranian plant names*

With one important exception there is no agreement between the Indian and Iranian traditions either in nomenclature or in doctrine concerning treatment with the knife or with plants. The important exception is the tradition concerning the plant known in Avestan as *haoma-* and in Old Indian as *sóma-*. In the case of *haoma-/sóma-* there is agreement not

<sup>22</sup> *kartarī-* 'knife' appears not to be mentioned by Debrunner.

<sup>23</sup> Benveniste, *Origines*, 14.



only as to the name of the plant itself but also as to several of its epithets and other terms used in connection with it. Some of these concordances between the Indian and the Iranian traditions have been conveniently summarised by Mayrhofer, *KEWA*, s.v. *sómaḥ*.

To Indo-Iranian can be ascribed the following features. \**sauma-* has healing power (Avestan *baēšaziia-*, Atharvavedic *bheṣajá-*); it overcomes resistance (Avestan *vərəθrajan-*, Rigvedic *vṛtrahán-*); it is very powerful (Avestan *huxratu-*, Rigvedic *sukrátu-*); it is tall (Avestan *bərəzant-*, Rigvedic *brhánt-*); it grows on mountains (Avestan *pauruuatāhuua ... vīraoḍahe haomō*, Rigvedic *rúhat sómo ná párvatasya prṣṭhé*); it is pressed (Avestan *°hūiti-*, *hūta-*, Rigvedic *°suti-*, *sutá-*); and the pressed out juice causes exhilaration (Avestan *maḍa-*, Rigvedic *mád(a)-*).

To the features listed by Mayrhofer several others can be added. Reference is often made in the Rigveda to the *aṃśú-*, traditionally rendered 'stalk', in connection with *sóma-*, and in the Avesta *qsu-* is used exclusively of *haoma-*. However, the precise meaning of this word is uncertain. J. Brough, *BSOAS*, XXXIV.2, 1971, 337 proposed to return to an earlier suggestion according to which *aṃśú-* was the proper name of the *sóma*-plant, but this suggestion, although adopted by Mayrhofer in his *EWAI* s.v. *aṃśú-*, does not take due account of the Avestan evidence where *nqmii.qsu-* is an epithet of *haoma-*. It is accordingly better to assume that *aṃśú-* had already in the Rigveda the sense 'fibre', which is known from the later language and suits the Avestan passages.<sup>24</sup>

In the Rigveda *sóma-* is often qualified by the word *hári-*, which corresponds to Avestan *zairi°* in *zairi.gaona-* 'zairi-coloured', used in Yasna 9.16 of *haoma-*. As it is in general difficult to determine precisely which colour is intended in ancient texts the precise colour meant by *hári-* and *zairi°* has been much disputed: red on the one hand, yellow on the other.<sup>25</sup>

Another epithet of *haoma-/sóma-* common to both traditions is Avestan *dūraoša-*, Old Indian *duróṣa-*. The meaning of this epithet has

<sup>24</sup> So I. Gershevitch, *Mémorial ... Menasce*, 74-75.

<sup>25</sup> H.W. Bailey, *Mémorial ... Menasce*, 369-374; J. Brough, *BSOAS*, XXXIV.2, 1971, 349-352; I. Gershevitch, *Mémorial ... Menasce*, 58-59.



been the subject of much discussion: see the summary by Mayrhofer, *EWLA*, s.v. *duróša-*. No consensus has been reached.

The word *āśú-* 'swift' (but also 'swift horse') is used in the Rigveda of *sóma-* while in the Avesta, Yašt 10.89, *āsu.yasna-* is used of *haoma-* as a priest 'promptly sacrificing'. The correspondence was pointed out by J. Brough, *BSOAS*, XXXIV.2, 1971, 353. The significance of the epithet is not clear.

It was an Indo-Iranian practice to mix *haoma-/sóma-* with milk, and there was an Indo-Iranian tradition<sup>26</sup> connecting it with the eagle (Avestan *saēna-*, Old Indian *śyená-*).

Thus there is a considerable amount of vocabulary and tradition concerning *haoma-/sóma-* that is ascribable to the Indo-Iranian period. Yet although it is the only medicinal plant for which an Indo-Iranian term and concerning which Indo-Iranian traditions are known, its precise identification has been the subject of much dispute.

In his book *Soma, divine mushroom of immortality*, The Hague 1968, R.G. Wasson made out an elaborate case in favour of identifying *haoma-/sóma-* as the mushroom *Amanita muscaria* or fly-agaric. He obtained some support among Iranianists and the identification of *haoma-/sóma-* became the subject of numerous publications. At the time when this paper was originally presented, few scholars supported the view I expressed that 'Ephedra, regarded as *haoma-* by the Parsees, remains the most suitable candidate'. However, the discussion has meantime almost come to an end with the convincing case made out for Ephedra by H. Falk in his article 'Soma I and II' in *BSOAS*, LII.1, 1989, 77-90.

If the healing properties of *haoma-/sóma-* had been at all significant it is inconceivable that knowledge of its identity should have been totally lost. Yet already in the post-Vedic Brāhmaṇa literature a considerable number of substitutes for *sóma-* are mentioned, all unremarkable creepers, grasses, and fruits.<sup>27</sup> Its importance was evidently primarily religious rather than medicinal. Thus, at the end of a chapter

---

<sup>26</sup> See F.B.J. Kuiper, *III*, XII.4, 1970, 283-284. The Avestan *vispō.biš* tree in Yašt 12.17 is called *vanam yam saēnahe* 'the tree of the eagle'.

<sup>27</sup> For details see W.D. O'Flaherty's contribution to R.G. Wasson, *Soma*, The Hague 1968, 95-98.

in Suśruta<sup>28</sup> devoted to treatment by means of *sóma*- we find the verses: 'The Soma plants are invisible to the impious or to the ungrateful as well as to the unbeliever in the curative virtues of medicine and to those spiteful to the Brāhmaṇas.'<sup>29</sup>

Suśruta speaks of *sóma*- as 'classified into twenty-four species according to the difference of their habitats, structures, epithets and potencies'.<sup>30</sup> This statement has been dismissed as a product of late scholasticism, but it should be borne in mind that it accords with the Avestan tradition, which speaks of '*haoma*- of many varieties'.

In classical medical literature there are several plant names with *soma*- as the first member of a compound, the commonest being *soma-rāji*-, *soma-valka*-, and *soma-vallī*-. *Soma-rāji*- is usually identified as *Vernonia anthelmintica*, Willd. or *Psoralea corylifolia*, Linn., *soma-valka*- as *Myrica nagi*, Thunb., and *soma-vallī* (= *soma-latā*-) as *Sarcostemma brevistigma*, Wight et Arn. This last, *Sarcostemma brevistigma*, Wight et Arn., was generally regarded as being the true *sóma*- in the nineteenth century, although Max Müller rightly drew attention to the fact that the Indians of the Brāhmaṇas would not in that case have needed to find *sóma*- substitutes since *Sarcostemma* could be found in Bombay.

These later *sóma*- plants evidently bore the name only in memory of some feature associated with the traditional *sóma*- plant. They have in common that they were believed to have had medicinal properties, although *soma-vallī*- seems to have been little used.

It is curious that the pomegranate, *Punica granatum*, Linn., was apparently not used with *sóma*- by the Indians whereas in Iran *haoma*-juice was sometimes mixed with pomegranate pulp as well as with milk.<sup>31</sup> This tradition has been maintained by the Parsees, and their

<sup>28</sup> Suśruta, Ci. 29 is quoted in full in ŚKD v.416-417 s.v. *somaḥ*. W.D. O'Flaherty in footnote 3 on p. 99 of her contribution to Wasson, *Soma*, implies that this chapter is not found in some editions of Suśruta, but it is contained in all editions known to me.

<sup>29</sup> *na tāt paśyanty adharmiṣṭhāḥ kṛtaghnāś cāpi mānavāḥ /  
bheṣajadveṣiṇāś cāpi brāhmaṇadveṣiṇas tathā* // (Ci. 29.32).

The translation is that by K.K. Bhishagratna, *An English translation of the Sushruta Samhita* (= The Chowkhamba Sanskrit Studies XXX), 2nd ed., Varanasi 1963, ii.158.

<sup>30</sup> *somaḥ sthāna-nāmākṛtivyāviśeṣaiś caturviṃśatidhā bhidyate* (Ci. 29.4).

<sup>31</sup> Y. 3.3 and V. 18.72; cf. Boyce, *History*, i.160.



identification of the Avestan word *haḍānāēpatā-* with the pomegranate<sup>32</sup> has found linguistic confirmation. The pomegranate may have been added because of its colour, aroma or flavour rather than for its medicinal properties although the latter are well known to the authors of classical medical texts.<sup>33</sup> The pomegranate, thought to be indigenous to Iran, was early cultivated in India where it was known as *dāḍima-*.

That some plants were poisonous was known already in Indo-European times since there is a widely represented word for poison: \**ueḷso-* attested by Avestan *viš(a)-*, Old Indian *viṣá-*, Greek *ῑος*, Latin *uīrus*, Old Irish *fī*.

Old Indian *viṣá-* 'poison' is not used in connection with healing in the pre-classical literature,<sup>34</sup> but the use of poisons is well known in the classical texts, where we find, for example, *ativiṣā-* 'aconite' (*Aconitum heterophyllum*, Wall.), literally 'the very poisonous (plant)' and *śilā-* 'arsenic'<sup>35</sup> in constant use. In Avestan the word *viš.ciθra-*, which according to Bartholomae, *AIW*, col. 1473, means literally 'of poisonous origin', is used in Vendidad 20.3 of medicinal plants to mean 'medicament'.<sup>36</sup>

The only poisonous plants actually named in the Avesta are *baṇha-*, *šaēta-*, *γnāna-*, and *fraspāt-*,<sup>37</sup> which were all used by old women to induce abortion (Vendidad 15.14). Of these only *baṇha-* is known. Although it resembles Old Indian *bhaṅgā-* 'hemp', there is good reason to believe that Avestan *baṇha-*, like early Persian *bang*, designated the henbane.<sup>38</sup> Since *šaēta-*, *γnāna-*, and *fraspāt-* apparently had similar

<sup>32</sup> For the forms see H.W. Bailey, *BSOAS*, XIX.1, 1957, 53.

<sup>33</sup> Also to Cato, *De agri cultura*, 126-127.

<sup>34</sup> Cf. R.F.G. Müller, *Asia Major*, VI, 1930, 363.

<sup>35</sup> The arsenic of this period would have been arsenic sulphide: see U.C. Dutt, *Materia medica of the Hindus*, Calcutta 1877, 38-39.

<sup>36</sup> The Denkard explains this as meaning that the plants have lost their poisonous qualities through admixture with other drugs. The two examples given are *bīš* 'aconite' and *bl'tlwt'*. The latter was emended by Bailey to produce *balādur* 'marking nut' (*Semecarpus anacardium*, Linn. f.) and is translated by *semecarpus anacardium* by Bishop, *Videvdad*, 256. However, it seems out of place.

<sup>37</sup> On its etymology see Kellens, *NR*, 265-266.

<sup>38</sup> W.B. Henning, *Zoroaster: politician or witch-doctor?*, London 1951, 31-34.



effects and were considered alternatives to *baṇha-*, they may have been merely varieties of henbane, of which four varieties were known: black, red, white, and brown. Henbane (*Hyoscyamus*) was not much used in Indian medicine, where its designations, *pārasīka-yamānī-* and *khorasānī-yamānī-*, are indicative of its Iranian origin.

*Indo-Iranian words meaning 'disease'*

The most widely found term for 'disease' in Indo-European<sup>39</sup> was based on the Indo-European root *\*sergh-* attested in Old Irish *serg* 'illness', Lithuanian<sup>40</sup> *siṛgti* 'to be ill', Lettish *sērga* 'illness', and Tocharian<sup>41</sup> A *särk*, B *sark* 'illness'. Whether or not this root was identical with Indo-European *\*sergh-* meaning 'to care for' is unclear.<sup>42</sup> The question is further complicated by the existence of a number of forms in Germanic pointing to Indo-European *\*suergh-*<sup>43</sup> and meaning 'to be troubled about' (German *sorgen* etc.).

This Indo-European term is not found in Indo-Iranian, which has several different words for 'disease'. It is necessary to consider those words in order to understand the underlying Indo-Iranian notion of disease.

An old word for 'disease' in the Indian tradition is *yākṣma-*, which is used in this sense in the Rīgveda. The more specific meaning 'consumption' is attested from the time of the pre-classical Saṃhitās. It is thought that this meaning is a secondary development due to the prevalence of consumption in India, although in the classical texts the 'king of diseases' is said to be fever.<sup>44</sup>

---

Mayrhofer, *KEWA*, s.v. *bhaṅgāḥ*<sup>2</sup> has misunderstood Henning, who certainly did not deny that Avestan *baṇha-* is a plant name in Vendidad 15.14. He did however deny that it meant 'hemp' and that it is related to Old Indian *bhaṅga-*. According to him it designates the highly poisonous henbane and is etymologically connected with Old Indian *dhvaṃsa-* 'destruction'.

<sup>39</sup> See Schrader i.643.

<sup>40</sup> Fraenkel, *LEW*, ii.787.

<sup>41</sup> A.J. van Windekens, *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes*, vol. 1, Louvain 1976, 422.

<sup>42</sup> Lithuanian *sėrgėti* (Fraenkel, *LEW*, ii.776-777). Cf. Mayrhofer, *KEWA*, s.v. *sūrkaṣati*.

<sup>43</sup> So Pokorny 1051.

<sup>44</sup> Consumption is also called *rāja-yakṣman-* 'royal consumption' and is closely

It is tempting to try to equate Old Indian *yákṣma-* with the normal word for disease in Avestan, *yaska-*. Certainly variation of suffix is found between Indian and Iranian words that are without doubt related as in the well known case of Old Indian *cákṣuṣ-* ‘eye’ beside Avestan *cašman-* ‘eye’. According to F. Sommer, *Wörter und Sachen*, VII, 1921, 102-106, Old Indian *yákṣma-* and Avestan *yaska-* go back to an Indo-European root *\*iek-* ‘to speak’ (Pokorny 503), the original sense being ‘bewitchment’. On the other hand, Mayrhofer, *KEWA*, s.v. *yákṣmah*, points out the desirability of connecting *yákṣma-* with *yakṣ-* ‘to appear’. The original sense, according to Mayrhofer, would have been ‘appearance, symptom’ as a euphemism for disease. In view, however, of the Indo-Iranian conception of disease as something caused by seizure by a supernatural entity (see below), it is more likely that the appearance is that of a supernatural entity. A verbal base *yaxš-* ‘to appear’ is attested also in Iranian<sup>45</sup> though not in Avestan.

Another word for ‘disease’ occurring in the Rigveda is *ámivā-*, an abstract noun to *amīti* ‘seizes’. Old Indian *ámivā-* was connected by Darmesteter,<sup>46</sup> followed by Bartholomae, *AIW*, col. 141, with Avestan *amaiiauuā-*, which occurs once only, in Yasna 71.17, but which from the context could mean something like ‘disease’ or ‘suffering’. Avestan *amaiiauuā-* has often been regarded as a miswriting of *\*amīuuā-*, but it may have been secondarily influenced by the present stem of a verb corresponding to Old Indian *āmáyati* ‘it hurts’, originally ‘it attacks again and again’.<sup>47</sup>

The original meaning of *ámivā-* was still felt by the speakers in pre-classical literature: seizure or attack by a supernatural entity.<sup>48</sup> Thus, *tám abhy àmīti Váruṇaḥ* ‘Varuṇa attacks him’ is parallel to *tám Váruṇo gṛhṇāti* ‘Varuṇa seizes him’ and one who is *abhyānta-* ‘attacked’ or *Váruṇa-gṛhīta-* ‘seized by Varuṇa’ is diseased.

---

associated with fever by Caraka, *Carakasamhitā*, Ci. 8.11.

<sup>45</sup> See H.W. Bailey, *III*, 2.2, 1958, 152-156. Avestan *yaska-* may derive from Indo-European *\*i-okʰp-ko-*.

<sup>46</sup> J. Darmesteter, *Études iraniennes*, Paris 1883, ii.170.

<sup>47</sup> So J. Narten, *Studien zur Indologie und Iranistik*, 5/6, 1980, 166.

<sup>48</sup> Cf. F.B.J. Kuiper, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Sezione linguistica, I.2, 1959, 158 after W. Neisser, [*Bezenbergers*] *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, 30, 1906, 301-302 (= *Kleine Schriften*, ed. R.P. Das, Wiesbaden 1980, 217-218).



Another word commonly occurring in classical Sanskrit medical texts is *gada-* ‘disease’. In the adjective *a-gadā-* ‘free from disease’ it is attested already in the Rigveda. *gada-* has also been compared with an Avestan word that occurs once only in a none too clear passage (Vendidad 21.2). There we find *yaskahe apanaštahe mahrkahe apanaštahe* ‘disease having disappeared, death having disappeared’, followed by an unclear *jaini.yaskahe apanaštahe jaini.mahrkahe apanaštahe* and finally by *gaḍahe apa.gaḍahe apanaštahe*. Bartholomae, *AIW*, col. 488, conjectured the meaning ‘Verderben, Unheil od. dgl.’ for *gaḍa-* and had no suggestion at all for *apa.gaḍa-*. The parallelism would lead us to expect *\*gaḍa.yaskahe apanaštahe gaḍa. mahrkahe apanaštahe*, but I see no way at present to determine the meaning of *gaḍa-*.

The etymology of *gada-* ‘disease’ presents difficulties. It is usually connected with Old Indian *gádati* ‘speaks’, but the Sanskrit root *gad-* is itself anomalous, as pointed out by Meillet,<sup>49</sup> since an Indo-European root does not have both an initial and a final unaspirated voiced occlusive. Two ways of overcoming this difficulty have been proposed. Thus, it has been suggested<sup>50</sup> that *gádati* has replaced an original *\*gátati* under the influence of *vádati* ‘speaks’. The postulated root *\*gat-* would then belong to the Indo-European root *\*g<sup>h</sup>et-* ‘to speak’ (Pokorny 480-481). Alternatively, P. Thieme, *KZ*, 86.1, 1972, 80-81, has proposed that as *gad-* is onomatopoeic, it would fall outside the scope of the rules governing Indo-European root structure. According to him the semantic development from *gad-* ‘to speak’, originally ‘to babble’, to *gada-* ‘disease’ would be by way of babbling in the delirium of fever. On the other hand, according to Mayrhofer, *KEWA*, s.v. *gádati* and *EWAI*, s.v. *GAD*, disease was originally called *gada-* as bewitchment (‘Behexung, Besprechung’). However, neither *gádati* nor *gada-* has any particular association with fever, which is normally so named after its characteristic heat or burning.<sup>51</sup> Thus, in Indo-Iranian the root *\*tap-* ‘to be hot’ was used to form nouns meaning ‘fever’: Old Indian *takmán-* (< *\*tap-man-*)<sup>52</sup> and Avestan *tafnah-*, *tafnu-*.

<sup>49</sup> A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 8th ed., Paris 1937 [1953], 174.

<sup>50</sup> Güntert apud Mayrhofer, *KEWA*, s.v. *gádati*.

<sup>51</sup> Schrader i.644.

<sup>52</sup> See K. Hoffmann, *Aufsätze zur Indoiranistik*, vol. 1, Wiesbaden 1975, 153).



The difficulty concerning the root structure that is presented by *gádati* 'speaks' applies also to Old Indian *gadā-*, Avestan *gaδā-* 'club', for which no onomatopoeic explanation seems possible. More probable is the assumption that in both cases there has been a secondary loss of aspiration in Old Indian. This being so, not only the Indo-Iranian words for 'club' and the Iranian words for 'thief, robber' (Avestan *gaδa-* etc.) but also the Indian word *gada-* 'disease' may belong to the root *gadh-* 'to seize', for which see Mayrhofer, *EWAI*, s.v. *GADH*. Such an explanation would have the advantage of providing a semantic basis for *gada-* 'disease' that accords with that attested by Old Indian *ámivā-* discussed above.

Yet another word for 'disease' in the Rigveda is *rāpas-*. No Old Iranian cognate with this meaning has been found, but related forms from Middle and Modern Iranian compensate for this. Thus, we have Manichaean Sogdian *rʃ*, Buddhist Sogdian *r'β* 'disease' and Late Khotanese *rrāha-* 'pain' indicating older *\*rāfa-*, and Ossetic D. *рун*, I. *рын* 'disease' from Old Iranian *\*rafna-*. Derivation from Indo-European *\*rep-* 'to seize' (Pokorny 865), as in Latin *rapīō* 'I seize',<sup>53</sup> would provide semantic agreement with the etymologies for *ámivā-* and *gada-* discussed above.

Mayrhofer, *KEWA*, s.v. *rāpah*, considers the sense of *\*rep-* inappropriate, although he gives no reason for this prejudice. He prefers connection with Old Indian *lāpati* 'chatters', assuming the original meaning to have been 'bewitchment'. This semantic development has not proved tenable in the case of any Indo-Iranian word, nor is it certain in the case of any Indo-European word, apart, perhaps, from the group of words with which German *Gicht* 'gout' is related.<sup>54</sup> There are numerous instances in Slavic where the doctor is named as the 'Besprecher' and where the medicine is named similarly, but there is no evidence that the disease itself was regarded as bewitchment.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Cf. Virgil, Aeneid, ix.211: *si quis in aduersum rapiat casusue deusue* 'if some chance or god should seize (me and carry me) into disaster'.

<sup>54</sup> These were assigned to Indo-European *\*jek-* 'to speak' by Lessiak and this etymology is accepted in F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 20th ed., Berlin 1967, 257.

<sup>55</sup> Slavic *bolb* 'pain', adduced as an example by F. Sommer, *Wörter und Sachen*, VII, 1921, 104, is assigned to Indo-European *\*bhel-* 'to strike' (as Pokorny 125) by L. Sadnik

The precise meaning of Old Indian *rāpas-* is not altogether clear. In the Rigveda it is twice specified as being *rāpas-* of the body (*tanū-*),<sup>56</sup> once as *rāpas-* of the foot (*pādya-*).<sup>57</sup> In RV 2.33.7 it comes from the gods. It thus seems to correspond to the classical Indian medical use of *rōga-* as a local morbid symptom rather than to be a general term for 'disease'.<sup>58</sup> This is precisely the meaning of Khotanese *rrāha-*, which is used to translate Sanskrit *roga-* and which is kept distinct from *āchaa-* 'disease' (= Sanskrit *vyādhi-*).

The related Sogdian words<sup>59</sup> show both wider and narrower meanings than the Khotanese *rrāha-*. This may be the result of secondary differentiation. Thus, Buddhist Sogdian *r'β* means 'illness, disease' in a very general sense in contrast with *γwyc*, which is used of pain in a specific part of the body. On the other hand, the related word *ryph* [rēf] means 'harm, injury' and the derived adjectives *rypβr'k* and *ryp'w* mean 'physically imperfect, defective'.

The terms *roga-* and *vyādhi-*, very commonly used for 'disease' in classical Indian medical texts, belong respectively to *ruj-* 'to break' and *vidh-* 'to pierce'. The semantic development is representative of the gradual emergence of new terminology in the Indian tradition. The corresponding verbal bases are attested in Iranian but did not give rise there to words meaning 'disease'.

In the Atharvaveda occurs an old compound *śīrṣakti-* 'headache' that was subsequently replaced by *śīro'kti-*.<sup>60</sup> In this *akti-* has been recognised the Indian counterpart of Avestan *axti-* 'deadly disease'. Further connections are unclear. It is unlikely to have anything to do with Avestan *aka-* 'bad'<sup>61</sup> for semantic reasons alone. Kuiper, *Glotta*,

---

and R. Aitzetmüller, *Vergleichendes Wörterbuch der slawischen Sprachen*, Bd. I, Wiesbaden 1975, 383.

<sup>56</sup> RV 7.34.13; 10.97.10.

<sup>57</sup> RV 7.50.1-3.

<sup>58</sup> J. Filliozat, *Le Kumāratāntra de Rāvaṇa*, Paris 1937, 73 fn. 3; G.J. Meulenbeld, *The Mādhavanidāna and its chief commentary Chapters 1-10, Introduction, Translation and Notes* (= *Orientalia rheno-traiectina* 19), Leiden 1974, 505.

<sup>59</sup> For information concerning the Sogdian material I am indebted to N. Sims-Williams.

<sup>60</sup> F.B.J. Kuiper, *AO*, 17, 1939, 22-24.

<sup>61</sup> Indo-Iranian *aka-* 'bad' like Turkish *aq* 'bad' and Archaic Chinese \**âk* 'bad' are



21, 1933, 282-285, proposed connection of *axti-* with some Greek words that have defied attempts at etymology. His root *\*akʰ-* 'to harm' was admitted into Pokorny's dictionary (p. 23) with a double question mark, but it has not found acceptance in the Greek etymological dictionaries of Frisk and Chantraine.

It seems difficult to avoid the conclusion that Khotanese *āchaa-* 'disease', the general term in medical texts, is connected with Avestan *axti-*. But Khotanese *vyach-* can hardly be connected with these words.<sup>62</sup>

An Indo-European root meaning 'to seize' or the like that would suit Avestan *axti-* is not available. The semantic development must in this case have been different. One could perhaps think of *\*ṇk-ti-* as the Indo-European form from which Avestan *axti-* developed and connect it with Old High German *āhta* 'hostile persecution'. Benveniste, *Origines*, 155, connected the latter with the Indo-European root *\*nek-* 'to kill', but Greek ἀνάγκη 'necessity', Old Irish *écen*, and Old High German *āhta* 'hostile persecution' may derive from an Indo-European root containing a velar rather than a palatal and thus belong together with Avestan *axti-*. Avestan *axti-* means 'deadly disease'. It is qualified by the epithet *pouru.mahrka-* 'causing much destruction, many deaths', an epithet usually reserved for Agra Mainyu, the Evil Spirit. Semantically, the connection with the notion of hostile persecution would accord well with what little we know of the Indo-Iranian and Indo-European concept of disease.

### *Indo-Iranian terms for particular diseases*

As for common Indo-Iranian terms for particular diseases there is little to report.<sup>63</sup> The only certain case of an exactly matching term is the name of a skin disease known in the Indian tradition from the

---

of onomatopoeic origin (*BSOAS*, XXXVI.3, 1973, 695).

<sup>62</sup> Despite my remarks in *Saka grammatical studies* (= London Oriental Series vol. 20), London 1968, 125. Khotanese *vyach-* is difficult to explain. It is not even clear whether two words may not have fallen together in *vyach-*, since it is difficult to reconcile the two divergent meanings: (1) intransitive 'to disappear'; (2) transitive 'to concentrate upon' (= Buddhist Sanskrit *adhimuc-*).

<sup>63</sup> Earlier discussion by Filliozat, *Doctrine*, 51-53 and Schrader i.643.



Atharvaveda on as *pāmān-* and in the Iranian tradition from the Avesta on as *pāman-*. The meaning of Avestan *pāman-* cannot be deduced from its context, which is merely a list of calamities. It was partly determined by comparison with Old Indian *pāmān-* and partly by comparison with Pahto *pam* 'scab, mange', *paman* 'mangy'.<sup>64</sup> In addition, the word has been found in Buddhist Sogdian<sup>65</sup> as *p'm* among other skin diseases, and it is now known also from Chorasmian,<sup>66</sup> where *p'mn(k)* is used corresponding to Persian *gargīn* 'mangy'.

Later Indian words for 'itch' (*kacchū-*, *kaṇḍū-*, *kharju-*) are probably of non-Indo-European origin. Sanskrit *kacchū-* cannot be connected with Avestan *kasuuīš*,<sup>67</sup> whose precise meaning is unknown.

The word *dadru-* used of a skin disease in Suśruta is generally thought to be of Indo-European date and connected with such words as modern German *Zitterich*<sup>68</sup> and Lithuanian *dedervinė*<sup>69</sup> used of skin eruptions. With *dadru-* Avestan *druka-* has been connected,<sup>70</sup> although the correspondence is not exact and nothing is known of *druka-* except that it is a disease.

Yet another Iranian word has been ascribed the meaning 'itch' on the basis of comparative evidence: Avestan *naēza-*, which occurs twice only, at V. 7.57 and Yt 13.131, in a list of illnesses. Since Justi<sup>71</sup> it has been connected with Ossetic D. нез, I. низ 'illness'. The ascription of the meaning 'itch' to Avestan *naēza-* is due to comparison with Lithu-

<sup>64</sup> On the Pashto words see G. Morgenstierne, *An etymological vocabulary of Pashto*, Oslo 1927, 57.

<sup>65</sup> É. Benveniste, *Textes sogdiens de Paris*, Paris 1940, 212 (ad P 7.60).

<sup>66</sup> D.N. MacKenzie, *BSOAS*, XXXIII.3, 1970, 552.

<sup>67</sup> See the discussion by Kellens, *NR*, 367-368.

<sup>68</sup> Known only from South German dialects: see Jacob and Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, XV, Leipzig, 1956, 1709-1711.

<sup>69</sup> Fraenkel i.85 s.v.

<sup>70</sup> W. Krogmann, *KZ*, 65, 1938, 141-142 and É. Benveniste, *Orientalistische Literaturzeitung*, 55, 1960, 9.

<sup>71</sup> *Handbuch*, 165; Bartholomae, *AIW*, col. 1037; В.И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, vol. ii, Leningrad 1973, 186 (but Abaev's connection with Sogdian *ny'zkyṇ* 'poor' is not acceptable).

anian *niežai* 'scabies', but the comparison is doubtful.<sup>72</sup> No Indian cognate has been found.

Thus what is true of Indo-European is true also of Indo-Iranian. There is neither Indo-European nor Indo-Iranian nosological terminology that would enable us to infer the existence of even rudimentary scientific medical doctrine in Indo-European or even Indo-Iranian times. Disease itself was regarded in the Indo-Iranian period as being the manifestation of a supernatural entity, whose seizure of the person constitutes the notion of disease. The disease could be cured by the application of the appropriate verbal charms.

Finally I would like to draw attention to two Indo-Iranian diseases for which there is common nomenclature but which we are not accustomed to regard as diseases. Both in the Avesta and in the Rigveda<sup>73</sup> hunger and thirst are counted among the diseases. Thus, V. 7.70 has *duua yaska ... yasca šuḍō yasca taršnō* 'the two diseases hunger and thirst'. To Avestan *šuda-* 'hunger' and *taršna-* 'thirst' correspond Rigvedic *kṣúdh-* and *tṛṣṇā-* respectively. In the Rigveda they are also characterised as demons that fall upon their victims. This too accords with the Indo-Iranian conception of disease that has been outlined above.

Hunger and thirst take their place among the recognised diseases in the classical medical doctrine in India. They are included among the diseases there because they represent a departure from the normal balanced state of the elements of the body. This doctrine of the norm is a rationalisation that has its roots in the Indo-Iranian beliefs concerning cosmic order. It is not surprising that it is reflected also in the later Iranian medical tradition. Thus, the Pahlavi medical treatise contained in the Denkard (ed. Madan 165.7-8) teaches: 'The totality of health is one thing: the mean; the totality of illness is two things: excess and deficiency.'<sup>74</sup> Despite such striking agreements between the later Indian and Iranian traditions they cannot simply be projected back into Indo-Iranian times. They no doubt represent independent developments resulting from a common religious and philosophical tradition.

---

<sup>72</sup> Fraenkel i.502-503.

<sup>73</sup> R.F.G. Müller, *Asia Major*, VI, 1930, 346-347.

<sup>74</sup> Translation by Bishop, p. 255.

Some knowledge of, or rather belief in, the healing powers of plants is also reflected in Indo-Iranian tradition. In particular, the plant \**hauma*- played an important part in both Indian and Iranian religious ritual. There is no trace of any systematic knowledge of the medicinal plants in the Indo-Iranian period, but the insistence in the Avesta on the superiority of mantric medicine over the use of plants and the knife is no doubt an indication that there was growing interest in experimenting with other forms of treatment.

#### ABBREVIATIONS

Amarasiṃha, <i>AK</i>	=	Amarasiṃha, <i>Amarakoṣa</i> (= Kāśī Sanskrit Series 198), ed. H. Śāstrī, Varanasi 1970.
<i>AO</i>	=	<i>Acta Orientalia</i> .
Bartholomae, <i>AIW</i>	=	C. Bartholomae, <i>Altiranisches Wörterbuch</i> , Berlin 1904.
Benveniste, <i>Origines</i>	=	Émile Benveniste, <i>Origines de la formation des noms en indo-européen</i> , Paris 1935.
Bishop	=	D.L. Bishop, <i>Form and content in the Videvdad: a study of change and continuity in the Zoroastrian tradition</i> , (Columbia University Ph.D. 1974; Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan).
Boyce, <i>History</i>	=	M. Boyce, <i>A history of Zoroastrianism</i> (= <i>Handbuch der Orientalistik</i> , 1. Abt., 8. Bd., 1. Abschn., Lfg 2, Heft 2A), vol. 1, Leiden/Köln 1975; vol. 2, Leiden/Köln 1982.
<i>BSOAS</i>	=	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> .
Debrunner	=	A. Debrunner, <i>Die Nominalsuffixe</i> (= J. Wackernagel, <i>Altindische Grammatik</i> , Band II,2), Göttingen 1954.
Filliozat, <i>Doctrine</i>	=	J. Filliozat, <i>La doctrine classique de la médecine indienne: ses origines et ses parallèles grecs</i> , Paris 1949 (cited according to the English translation by Dev Raj Chanana, Delhi 1964).
Fraenkel	=	E. Fraenkel, <i>Litauisches etymologisches Wörterbuch</i> , 2 vols, Heidelberg/ Göttingen 1962 and 1965.
Geldner	=	K. Geldner, <i>Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt</i> (= Harvard Oriental Series vols 33-35), 3 vols, Cambridge Mass. 1951.
<i>IJ</i>	=	<i>Indo-Iranian Journal</i> .



- Justi, *Handbuch* = F. Justi, *Handbuch der Zendsprache*, Leipzig 1864, repr. 1969.
- Kellens, *NR* = J. Kellens, *Les noms-racines de l'Avesta* (= *Beiträge zur Iranistik*, ed. G. Redard, Band 7), Wiesbaden 1974.
- KZ* = *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*.
- Mayrhofer, *EWAI* = M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, vol. 1, Heidelberg 1992.
- Mayrhofer, *KEWA* = M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 4 vols, Heidelberg 1956-1980.
- Mémorial ... Menasce = *Mémorial Jean de Menasce*, ed. Ph. Gignoux and A. Tafazzoli, Louvain 1974.
- Pokorny = J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, I. Band*, Bern/München 1959.
- Schrader = O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 2nd ed., rev. by A. Nehring, Berlin/Leipzig, 2 vols, 1917-1923 and 1929.
- ŚKD = Rājā Rādhā Kānta Deva, *Śabdakalpadruma*, 5 vols, 3rd ed., Varanasi 1967.
- Suśruta = *Suśruta-saṃhitā*, ed. Jādavji Trikamji Āchārya and Nārāyaṇ Rām Āchārya, 3rd ed., Bombay 1938.
- TPS* = *Transactions of the Philological Society*.
- Vāgbhaṭa, *Ah*. = Vāgbhaṭa, *Aṣṭāṅgaḥṛdayasaṃhitā*, ed. Hariśāstrī Parāḍkar Vaidya, 6th ed., Bombay 1939.

# Caraka's Proof of Rebirth

PIERRE-SYLVAIN FILLIOZAT

The *Carakasamhitā* bears testimony to the profound and illustrious culture of Indian medical doctors in ancient times. Its numerous extra-medical contents are not something only borrowed from other disciplines, philosophies and sciences, for the practising *vaidya* was not only well-informed and well-read, but also had original ideas on subjects other than his. A thorough examination of the *Carakasamhitā* is sure to help us understand the original, well-built and systematic conception of the world and of man the physician had. The problem of the destiny of man after death too has its place in this world view, even though medical works in general rarely deal with it. The *Carakasamhitā* however examines it in a remarkably logical way. The purpose of this paper is to emphasise the original manner in which this text attempts to solve this metaphysical problem, and to see if this originality can be explained by the fact that its authors carried on the medical profession.

The problem is raised and dealt with in a composite passage of prose and verses, *Sūtrasthāna* 11,6-33.<sup>1</sup> First let us see the context in which it appears. The whole chapter is devoted to the presentation of triads of concepts relevant to medicine, the connection between them being merely the property to form triads: three pursuits of man, three pillars [of health], three kinds of strength, etc. The three pursuits (*eṣaṇā*) are: *prāṇa-eṣaṇā* 'pursuit of breath', *dhana-eṣaṇā* 'pursuit of wealth', *paraloka-eṣaṇā* 'pursuit of the beyond' (11,3).

There are three roots *īṣ* in Sanskrit: *īṣ* 'to desire' (pres. *icchatī*), *īṣ* 'to go' (pres. *īṣyati*), *īṣ* 'to repeat, intensify; incite' (pres. *īṣṇāti*), according to Pāṇini's *Dhātupāṭha*. Kātyāyana's *Vārttika* (to 3.3.107) prescribes the suffix *yuc* (*ana*) after a root *īṣ* which does not mean 'to desire'. Sāyaṇa derives *anu-eṣaṇā* from *īṣ* 'to go'.<sup>2</sup> Generally the derivatives in *yuc* are action-nouns (see *Śabdakalpadrūma* for the word *anveṣaṇā*). In the present context *eṣaṇā* seems to mean the action to go after a goal, i.e. the idea of pursuit, which is different from desire. But

<sup>1</sup> *The Charakasamhitā by Agniveśa revised by Charaka and Dṛidhabala, With the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Cakrapāṇidatta*, ed. by Vaidya Jādevji Trikamji Āchārya. Bombay (Nirṇaya Sāgar Press) <sup>3</sup>1941.

<sup>2</sup> *Mādhaviyā Dhātuvṛttiḥ*. Vārāṇasī (Prācyā Bhārati Prakāśan) 1964, p.407.

healthy  
wealthy  
wise.

the commentator Cakrapāṇi takes the suffix in the sense of the instrument of action and explains *eṣaṇā* as signifying: *iṣyate 'nviṣyate sādhyate 'nayā*, which can be understood as 'that by which life etc. are attained'. His gloss of *iṣyate* by *sādhyate* shows that he derives *eṣaṇā* from *√iṣ* 'to go'. His interpretation of the word as signifying the instrument of going to the goal is dependent on the descriptions of the *eṣaṇās* given subsequently by Caraka himself. The *prāṇa-eṣaṇā* is said to consist of keeping up healthy activity by the healthy person and taking care to cure health disorders in the sick one (11,4). These are the means by which a life characterised by old age is attained.

*Prāṇa* 'breath' connotes life, as the five breaths achieve all the physiological functions in the body. *Dhana* 'wealth' connotes all material resources helping good maintenance and nourishment (*vr̥ttipuṣṭikara*, 11,5). Agriculture, rearing of cattle, trade, king's service etc. are the means of attaining such wealth (ibid.). *Loka* in *paraloka* refers not only to a world, such as heaven, but also to all kind of rewards which man can receive for his good deeds, in this world or after death. The fulfilment of secular and religious duties, serving the guru, studying, observing vows, and all kinds of non-censurable activities are means to attain fame in this world and heaven after death (11,3). Like the material resources, these duties too are said by Caraka to be *vr̥ttipuṣṭikara* 'achieving maintenance and nourishment' (11,33), or, as Cakrapāṇi interprets it, 'causing an increase of wealth'. It means that they serve not only the purpose of fame and religious merit, but also procure some material benefit. The third pursuit helps the second one which is subservient to the first. The three pursuits are conceived as dependent upon each other. The intention of the present chapter is to show that they form a triad in the sense that the three are not separable one from the other. Man is different from beast by these three pursuits, as Cakrapāṇi says: '...only the man who pursues these goals when acting, is called "man", not otherwise, because in that case he is similar to an animal ...'.<sup>3</sup> The triad amounts to a definition of 'man, whose sensibility, understanding, bodily strength and mental energy are not altered and who looks after his welfare in this and in yonder world' (11,3).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> ... *kurvan ya eva puruṣa eṣaṇātrayaṃ anvīṣyati sa eva puruṣo bhāṇyate nānyah paśutulyatvād ...* (ad 11,3, p.67b).

<sup>4</sup> *puruṣeṇānupahatasattvabuddhipauruṣaparākrameṇa hitam iha cāmuṣmiṃś ca*



The concept of three pursuits is already found in the *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (3,5,1 and 4,4,22) in the form of *putra-eṣaṇā* 'pursuit of progeny', *vitta-eṣaṇā* 'pursuit of wealth' and *loka-eṣaṇā* 'pursuit of reward' as that which the seeker of the self abandons. This is a representation of all the possible goals of man when he is engaged in life, before renunciation. Caraka's concept is quite similar. The present context considers the situation of man as experiencer of the world — *bhogārthin*, says Cakrapāṇi. One is also inclined to equate Caraka's triad with the concept of the *trivarga*, i.e. *kāma*, *artha* and *dharma*.<sup>5</sup> Cakrapāṇi does it without hesitation. *Dharma* is held to be identical to *paralokaiṣaṇā* (see his commentary on 11,33).<sup>6</sup> *Kāma*, which Cakrapāṇi calls *kāmaiṣaṇā*, thus equating *eṣaṇā* with [*puruṣa*]-*artha*, is identified by him with both *prāṇaiṣaṇā* and *dhanaiṣaṇā*, as it is fulfilled through the good quality of the body and wealth (commentary on 11,3). We may remark here that Caraka has replaced the terms *putra* and *kāma* by *prāṇa*. His main concern is life, and *prāṇa* is the first cause of life. The classical concept has undergone a major change in the conceptual framework of the physician.

Caraka's explanation of the first two pursuits is short and easy. The explanation of the third is naturally more elaborate, because *paraloka* 'the beyond' is not directly accessible to the senses and it is necessary to demonstrate that the pursuit of a reward after death must necessarily accompany the other pursuits concerned with the present world. These two points are introduced in 11,6. The former, i.e. the demonstration of the existence of a reward after death, is dealt with in several prose passages: 7-8, 17 and 27-33; it is complemented by a set of verses, stanzas 18-26, which expound in a general manner the methodology of inquiry into such problems. The latter, i.e. the refutation of a materialistic

---

*samanupaśyatā tisra eṣaṇāḥ paryeṣṭavyā bhavanti.*

<sup>5</sup> See A. Roṣu, 'Études āyurvédiques. I. Le trivarga dans l'Āyurveda', *Indologica Taurinensia* 6, 1978: 255-260.

<sup>6</sup> In a forthcoming essay entitled *Heilsvorstellungen in der altindischen ("hinduistischen") Medizin*, R.P. Das, while discussing the three pursuits of Caraka and the *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, opines however that the text is actually not clear on this point; *dharmadvāreṣv avadhīyeta* '[attention] should be applied to the means of *dharma*' in 11,33 could according to him refer to the means of attaining *dharma*, but also to the means prescribed by *dharma*, and even in the former case *dharma* could be not the same as, but a step in the attainment of *paraloka*.

doctrine which represents man as having no other goal than life in this world and material enjoyment, is dealt with in another set of verses, stanzas 9-15. Thus we see that the mixture of prose and verse is not purely formal. It is structural. The respective contents of the prose and verse passages are complementary to each other. Their relationship is quite logical and informative, so that there is no scope to suspect an interpolation of verses in an original prose passage or vice versa, or an artificial mixing of different sources.

Caraka (11,6) starts with the expression of a doubt regarding *paraloka*: *bhaviṣyāma itaś cyutā na vā* 'after departing from this world, shall we exist or not?'. In his mind the question amounts to: 'is there rebirth?', as *punarbhava* will replace *paraloka* in the subsequent exposition. For Caraka the reason for having such a doubt is that there are two intellectual attitudes: some believe only in direct perception through the senses and negate rebirth because it is not directly perceptible, others accept rebirth *āgamapratyayād eva* 'only out of faith in tradition'. Both attitudes of mind appear to be criticised here for their exclusive character. Perception alone leads only to negation. Tradition alone is positive only through faith (*pratyaya*).<sup>7</sup> Moreover it is not unique, some traditions do not accept rebirth. Therefore it is not conclusive.

The first attitude is criticised in 7-8. One does not rely only on direct perception to establish the existence of a thing. It is a fact that there are things which exist without being perceptible. This is illustrated by the case of the sense organs which exist but are not perceptible through themselves. Reasons for non-perceptibility through the senses are given, such as excessive proximity or distance, etc.

The second attitude is not directly criticised. Only the dissenting traditions are refuted. They are listed in a stanza inserted in the prose passage of 6 and are called *śruti*. Here this word evidently has the mere primary sense of 'something which is heard of' without any connotation of authoritativeness or sacredness, i.e. hearsay. The stanza lists four theories about the cause of birth: it is said to be (1) the parents, (2) the created thing by itself or its nature (*svabhāva*), (3) creation by another

---

<sup>7</sup> Cakrapāṇi interprets *pratyaya* as referring to *prāmāṇya*. The primary sense of *pratyaya* is 'trust'. The idea of the commentator may be that the trust of the disciple is based on the authoritativeness of the teaching. However in the present context the concept of authoritativeness is not yet introduced. It will appear only later on under the name *āptopadeśa*.



entity; (4) chance, arbitrary accident (*yadṛcchā*). These hearsay notions are opposed by reason or logical arguments in stanzas 9-15.

The first theory is refuted in stanzas 9-11 by showing its undesirable consequences and impossibilities. How can one describe the relation of causality between the parents and the being which is born? One cannot say that the parents' self is transferred from them to their progeny. If it were transferred in its totality, the death of the mother or the father would follow immediately upon the birth of the child. And one cannot say that the self is transferred partially, as the subtle self has no parts. The same can be said against the idea of a transference of the parents' understanding (*buddhi*) or mind (*manas*). And one who accepts the theory of the parents as the cause of birth cannot hold that there are four kinds of matrices (*yoni*). The latter are not enumerated, but what is meant is obvious. According to the *Amarakośa*, living beings are classified as *jarāyuja* 'born of a chorion' (i.e. mammals), *aṇḍaja* 'born of an egg' (i.e. birds, snakes etc.), *saṃsvedaja* 'born of perspiration' (i.e. worms, insects etc.), *udbhijja* 'born by breaking out' (i.e. plants etc.) (Cakrapāṇi takes the last to refer to *gaṇḍūpada* 'earth-worms' and the like, Suśruta in *Sūtrasthāna* 1,30 to mites, frogs etc.). The last two categories have no parents. This theory of four matrices is generally well-accepted and Caraka who advocates it elsewhere (*Śārīrasthāna* 3,16) is not ready to negate it in order to accept the theory of parents as the cause of birth of all kinds of beings.

The second theory is refuted in stanza 12 with only one argument. The proper characteristic (*svalakṣaṇa*) of each of the six elementary components (*dhātu*) of the new born being is produced by itself (*svābhāvika*). But the being is an aggregate of the six components. The cause of the union of the *dhātus* at the time of birth, and their disunion at the time of death, is something else, i.e. *karman* only. The embryo is the transformation of space, wind, fire, water and earth, and is the seat of consciousness (*cetanā*, which is the essence of the self) (*Śārīrasthāna* 4,6). These six components are called *dhātu*, litt. 'support', as they support the body and support the world, says Cakrapāṇi in his commentary on *Sūtrasthāna* 11,12. Each one has characteristics peculiar to itself: the earth has solidity etc., water has liquidity etc., fire has heat etc., wind has horizontal movement etc., space has the property not to create obstacles etc., the self has knowledge etc. The five elements cannot be said to constitute the living being by themselves, as none has consciousness. None is the seat of consciousness individually; *a fortiori* they do



not become such merely by being assembled together. If it were so, any assembly of products of elements would become a conscious being. There would be no inanimate objects. The same being, changing from childhood to youth and old age, i.e. different assemblies, would undergo changes of consciousness. Therefore there must be another cause for the aggregation of elements to become the seat of consciousness, or in other words for the conjunction of the elements with the self. This additional cause is *karman*, i.e. the effect of the deeds of previous lives.

The third theory is refuted in stanza 13. In this theory the being, including the *dhātu* of consciousness, is considered to be created by another entity. But consciousness has no beginning. If it is however argued that the self made of consciousness is that other entity which creates the body made of the five elements, then this is an acceptable theory. The self would then be said to create the body with the help of the merits and demerits produced by the acts of previous lives. This theory would not exclude the idea of rebirth.

The fourth theory is refuted in stanzas 14-16. This is the theory of the *nāstika* who simply says 'it does not exist' with reference to all objects not perceived through his senses. Caraka has already rejected this attitude of mind with arguments. Now he expresses only his contempt: 'There is no examination, no examined object, no agent, no cause, no gods, no sages, no acts, no fruits of acts, no self, for the *nāstika* whose soul is infatuated with arbitrariness. The standpoint of the *nāstika* is the worst of sins.'

Among these four theories about the cause of birth the first is a naive view which can hardly be called a philosophical standpoint. The second one may be ranked as a philosophical doctrine, even though it is not common. It is what is called *svabhāva-vāda*. The *Nyāyasūtra* mentions a similar argument as an opponent's statement against its proof of previous birth. The *sūtra* 3,1,19 states that previous birth exists because joy, fear and grief arise in a new born child as consequences of his memory of previous experiences. The next *sūtra* is the opponent's statement: the child's changes are like those of expanding and closing up in lotuses, which are devoid of memory. In accordance with the statement of the *Carakasamhitā*, this could imply that the display of signs of joy, fear, etc. is due to the nature of the child itself, in the absence of an external cause. But in actual fact neither the *Nyāyasūtra* nor its commentators mention *svabhāva* as the cause. The position of the opponent relies more on the idea of the total absence of cause than on the idea

of *svabhāva* as cause. The answer of the *Nyāyasūtra* (21) simply mentions a few occasional causes. The opponent in *sūtra* 23 gives another example to show the possible absence of even circumstantial causes (*nimitta*), and the answer in 24 is similarly the assertion of the existence of causes. Thus there does not seem to be any direct relation between Caraka and the *Nyāyasūtra* on this point.

Śāntarakṣita (725-783) gives a lengthy exposition and refutation of the doctrine of *svabhāva* in his *Tattvasaṅgraha*.<sup>8</sup> This is certainly the same theory as Caraka's. But we cannot assert definitely that the physician's exposition was alluded to by the Buddhist philosopher, or his disciple Kamalaśīla (740-795), or was present in their mind, even though it is sure that they knew well the work and ideas of Caraka, to whom they refer by name elsewhere. The two expositions stand in different contexts. Śāntarakṣita speaks in the context of a general theory of creation, and Caraka speaks in the more restricted context of the birth of the transmigrating being. The details of their arguments too are quite different. Śāntarakṣita develops a purely logical argumentation without much recourse to concrete examples. If the nature of a thing is its cause, the idea of causality is annihilated. There is contradiction in saying that the product is the cause of itself (stanzas 107-109). Then Śāntarakṣita expounds and refutes the doctrine of a *svabhāvavādin* who states that not even the nature of the thing is a cause, but that there is no cause at all, a doctrine which seems to be an elaborated form of the argumentation started by the *Nyāyasūtra*. The argumentation proceeds along the following lines: the cause of the birth of the world is not perceived, therefore there is no cause at all. Inexistence is advocated on the basis of unknown-ness. All this is strongly criticised (stanzas 110-127). Thus the first part of Śāntarakṣita's exposition, where *svabhāva* is said to be the cause of the world, can be compared with Caraka's text. But the arguments which they oppose to this view are quite different.

The only text closely similar to Caraka's exposition we could find is a stanza from an unknown source quoted by Mādhavārya in his *Sarvadarśanasāṅgraha*<sup>9</sup> in the course of his exposition of the *Cārvākadarśana*:

<sup>8</sup> *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*, ed. by Embar Krishnamacharya. Vol.I. Baroda (Oriental Institute) 1926. (Gaekwad's Oriental Series 30.)

<sup>9</sup> *Sarvadarśanasāṅgraha of Sāyaṇa-Mādhava*, ed. with an original Commentary by



'The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn;  
By whom came this variety? from their own nature was it born.'<sup>10</sup>

Not only is the idea of *svabhāva* expressly mentioned, but also the varied and proper characteristics (*śvalakṣaṇa*) are alluded to, as is done by Caraka. This is certainly the view which the physician refers to and criticises. His criticism is original and specifically "medical", as the argument is a basic tenet of the Āyurvedic school.

The third theory of creation of the new born being by another entity cannot be treated as a well-built philosophical theory. Under its revised form of the soul creating the body it looks like a theistic doctrine which Caraka deems acceptable, but in the present context it is not given any elaborated exposition, so that we cannot read here any precise reference to attested doctrines.

The fourth theory is the commonly mentioned doctrine of the Cārvākas, and can be compared with the well-known exposition ascribed to Bṛhaspati.<sup>11</sup>

At this point the four theories given as "hearsay" are refuted. The tradition upholding the existence of rebirth is implicitly accepted. However, this is not the final position of Caraka. The dissenting traditions have been rejected on the ground of their being opposed to reason and logical arguments. Therefore it appears that tradition has to undergo the test of logical examination. The preceding argumentation has amply shown that elaborate reflection is necessary to establish any truth.

---

Vasudeva Shastri Abhyankar. Poona (Bhandarkar Oriental Research Institute) <sup>3</sup>1978. The author of this well-known work is not the famous commentator of the Vedas. In his third introductory verse he gives his name as Mādhavārya and says he is born in the family of Sāyaṇa; in the second verse he gives the name of his teacher as Sarvajña Viṣṇu, son of Śārṅgapāṇi. That differentiates him definitely from the famous Mādhava who is Sāyaṇa's brother and the son of Māyaṇa and Śrīmatī, and for whom no relationship with a teacher of the name of Sarvajña Viṣṇu is known. The name Sāyaṇamādhava given in the colophons probably means 'Mādhava, descendant of Sāyaṇa'.

<sup>10</sup> *agnir uṣṇo jalam śītaṁ samasparśas tathānilah  
kenedaṁ citṛitaṁ tasmād svabhāvāt tadvyavasthitiḥ.*

Translation by E. B. Cowell and A. E. Gough in *The Sarva-Darśana-Saṅgraha or Review of the different Systems of Hindu Philosophy by Madhava Acharya*. London 1914, p.10.

<sup>11</sup> See the stanzas quoted in the *Sarvadarśanasāṅgraha*, *ibidem*.



Caraka has not only expressed his contempt for the upholders of mere perception as a guide for thought, he has also asserted in strong and clear words his faith in the human faculty of reasoning. His conclusion in that section is (stanza 16): 'Therefore the intelligent person should leave this (the *nāstika*'s) attitude of mind, which goes out of the [proper] path, and he should look at everything with the good people's lamp of understanding.'

Thus Caraka propounds what he conceives to be the sound intellectual attitude, with which he undertakes the positive demonstration of the existence of rebirth. This attitude of mind is called *parīkṣā*, litt. 'looking on all sides', and is defined in the prose sentence 17: *dvividham eva khalu sarvaṃ sac cāsac ca, tasya caturvidhā parīkṣā — āptopadeśaḥ pratyakṣam anumānam yuktiś ceti* 'everything falls into two classes, the existent and the non-existent; for this there is an examination in four stages: authoritative teaching, direct perception, inference, *yukti*'. Definitions of these four stages are given first, in stanzas 18-26, in a general manner. Finally Caraka applies this methodical mode of examination to the case of rebirth in a prose passage (27-32).

First he takes up the contribution of authoritative teaching. The word *āgama* is now replaced by *āptopadeśa*. *Āgama* is a general term referring to everything which 'comes' through verbal communication from generation to generation and thus covers authoritative matter as well as hearsay. *Āptopadeśa* is more restrictive. It is the teaching coming from an authoritative and worthy source. The stanzas 28-29 describe the qualities of the *āpta*, insisting on the purity of his mind, free from *rajas* and *tamas*, i.e. passion and inertia. The prose sentence 27 defines the tradition coming from the *āpta*:

'It consists of the Veda and all other śāstraic discourse, of any kind, which is not divergent from the meaning of the Veda, is done by experts performing complete examinations, is approved by the learned and is undertaken with a favourable attitude towards the world. This is the tradition coming from authoritative sources.'

Here we may remark that the verse and prose passages are complementary. The definition in verse deals with the comprehension of the concept of authoritativeness, the definition in prose shows the extension of the concept.

This *pramāṇa* applies to the problem of rebirth in the following way (27, end):

'And from this authoritative source we obtain the knowledge that giving, penance, religious rites, truthfulness, non-violence, continence provide merit (*abhyudaya*) and the highest good (*niḥśreyasa*).'

*Abhyudaya* is commonly used to refer to the benefits enjoyed, as a reward for good actions, in the afterworld after death (i.e. *svarga* etc., according to Cakrapāṇi), and *niḥśreyasa* refers commonly to *mokṣa*, the final liberation from transmigration. This tradition from authorised sources implies existence after death. One could now argue that the scriptures speak about liberation from transmigration, which is absence of rebirth. The answer is that 'the absence of rebirth is not taught by the sinless sages in their treatises about *dharma* for those who have not gone beyond the defects (*rajas* and *tamas*) of mind stuff (*sattva*)' (28). It is thus asserted that rebirth exists for the less qualified beings. The prose sentence 29 intends primarily to show the authoritativeness of the source of this assertion:

'One can determine the existence of rebirth from the fact that it is taught by sages who witnessed it through their divine sight, sages of recent and remote past, who had fixed their mind on the means of *dharma* (or on the treatises of *dharma*), who were free of fear, passion, hatred, avidity, inertia and pride, who were bent upon the experience of *brahman*, authoritative, knowers of rites, whose intellectual activities were of unaltered purity'.

The authority of the sages on the question of rebirth is proved by the argument that they have witnessed it. This is the argument that rebirth is accessible to direct perception for beings who have supranormal senses. The existence of these faculties is presumed by Patañjali's *Yogasūtra* which ascribes them to the mastery of *saṁyama* with regard to the relation of the sense-organ and the corresponding object.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> See *Yogasūtra* 3,40: *śrotrākāśayoḥ saṁbandhasaṁyamād divyaṁ śrotram* 'from the *saṁyama* with regard to the relation of sense of hearing and space-element divine hearing is produced', and Nāgeśa's *Vṛtti*: 'That implies divine touch, [sight], etc. produced from *saṁyama* on the relation of touch with wind, sight with fire, sense of taste with water, sense of smell with earth'. See also *Carakasamhitā*, *Śārīrasthāna* 2,31: *bhūtaiś caturbhiḥ sahitaḥ susūkṣmair manojavo deham upaiti dehāt karmātmakatvān na tu tasya dṛśyaṁ divyaṁ vinā darśanam asti rūpam*



The next *pramāṇa* is *pratyakṣa*. A general definition is given in stanza 20:

‘The knowledge which starts from the contact of the self, the sense-organs, the mind and the objects, and is manifested at that time, is called *pratyakṣa* ("direct perception").’

This definition has the originality of including the self, which is not generally mentioned as its presence is not specific to perception, but is common to all *pramāṇas*. It also emphasises the immediateness of perception, which is the very first knowledge arising from the contact with the object. That differentiates it from inference, which is subsequent to perception. The application of *pratyakṣa* to the problem of rebirth is shown in the prose sentence 30. Direct perception does not procure the knowledge of rebirth by itself. But there are facts perceived by the senses which help to infer the existence of rebirth.

These observable facts are:

(1) Children are different from their parents.

(2) Beings of similar origin [such as the human species] have different complexions, voices, aspects, sensibilities, understandings and fates; they have birth in a high or low family; they have the condition of slave or master; their life is happy or unhappy; the duration of their life is unequal.

(3) The fruit (result) of something not committed in this life is experienced.<sup>13</sup>

(4) Before receiving any training, new born children start crying, sucking their mother’s breast, smiling, showing signs of fear, etc. This can be compared with *Nyāyasūtra* 3,1,19 and 22.

(5) On the body of the newly born being there are signs. According to Cakrapāṇi this is a reference to the signs (*lakṣaṇa*) observed on the body at the time of birth and described in the *Sāmudrikaśāstra*.

(6) When there is the same activity by several individuals, there are different results. That can be compared with Patañjali’s remark: *samā-*

---

‘[The *dhātu* of consciousness], with the speed of the mind, along with the four elements in their very subtle form goes from one body to another, because it is dependent on *karman*; its form is not perceptible without divine sight.’

<sup>13</sup> This follows the reading *ihākṛtasyāvāptiḥ* (instead of *iha kṛtasyāvāptiḥ*) accepted by the (modern) commentator Gaṅgādhara and the edition of the *Carakasamhitā* (without commentary) by Śaṅkara Śāstrin, Bombay (Nirnaya Sagar Press) n.d.



*nam ihamānānām adhiyānānām ca ke cid arthair yujyante 'pare na* 'they make the same effort and study in the same way; some [students] understand the meaning, others not'.<sup>14</sup>

(7) One has talent in one activity, but not in another.

(8) One may remember one's previous births, i.e. the fact that after leaving this world one came back to it. The remembrance of previous births is mentioned in ancient literature, for example as a feat of a sage or a *yogin*.<sup>15</sup> Gaṅgādhara sees here a reference to that type of remembrance of previous lives through purification of mind. But neither Caraka nor Cakrapāṇi have any express reference to such supranormal experience here. They seem to accept the possibility of such remembrance in the sphere of normal psychology. Cakrapāṇi proposes a second interpretation by reading *jātismaraṇam* and *ihāgamanam itaś cyutānām* as two different clauses. In that case the second fact would be the coming back to this world of someone carried away from it by mistake, the servants of Yama having confused persons of the same name.

(9) Things having the same appearance may be liked by one, disliked by another.

All these diversities which are directly observable lead one to infer a cause for them. That cause is given as *karman*, i.e. actions committed in previous births. The concepts of rebirth and reward after death are thus deduced from observable facts.

The use of the *pramāṇa* of inference (*anumāna*) follows the use of direct perception. The general definition given with standard examples in stanzas 21-22 mentions three characteristics of inference: it is preceded by direct perception (*pratyakṣapūrvā*), is of three kinds (*trividha*), and pertaining to the three times (*trikāla*). This is similar to the definition found in *Nyāyasūtra* 1,1,5. The three types of inference are not given names or definitions, but are described by means of examples. One type illustrated by the inference of fire from smoke is the inference of something present, but not perceived, from something present, and perceived. Another type illustrated by the inference of previous sexual union from pregnancy is the inference of something past from some-

<sup>14</sup> *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, ed. by F. Kielhorn. Vol.I. Poona (Bhandarkar Oriental Institute) <sup>3</sup>1962, p.31 (on *Śivasūtra* 5, *Vārttika* 15).

<sup>15</sup> See *Yogasūtra* 3,18, according to which the knowledge of previous lives arises from the direct experience at the end of *saṁyama* with regard to the *saṁskāras*.

thing perceived at present. The third type illustrated by the inference of the future fruit from the seed is the inference of some future thing from something perceived at present. The qualification *trikāla* in the definition applies to the thing inferred and defines the three varieties of inference. These three varieties correspond to the three mentioned in *Nyāyasūtra* 1,1,5, where they are called *sāmānyatodrṣṭa*, *śeṣavat* and *pūrvavat* respectively. The examples given by Vātsyāyana are quite similar to those of Caraka. The latter has emphasised the property of the inferred thing to pertain to one of the three times, past, present, future.

This characteristic is obvious when the process of inference is applied to the problem of rebirth, because this is the problem to infer, from something perceived at present, something either in the past or in the future. This is shown in the prose passage 31:

*ata evānumīyate —yat svakṛtam aparihāryam avināśi paurvadehikaṃ daivasamjñakam ānubandhikaṃ karma tasyaitat phalam, itaś cānyad bhaviṣyati; phalād bījam anumīyate, phalaṃ ca bijāt*  
 ‘From this [set of perceived facts] an inference is made as follows: this [life at present experienced] is the fruit of *karman*, i.e. the acts which have been committed by the same individual himself, which are non-retractable, non-destructible, which had their occurrence in a previous body, for which "fate" is a name, which are recurrent [in a succession of lives], and from the [acts of] the present life there will arise another fruit [i.e. rebirth]; from the fruit the seed is inferred and from the seed the fruit’.

The relation with perception is shown by the expression *ata eva* and by the demonstrative pronoun *etat* in *etat phalam*, which refers to the present life as it is perceived with the features of diversity etc. described above under the caption of *pratyakṣa*. Two of the three types of inference are being used here, the inference of the past and the inference of the future.

At this point Caraka introduces another *pramāṇa* called *yukti*.<sup>16</sup> And this is certainly the most original element he contributes to the

<sup>16</sup> This *pramāṇa* has already been studied in my French article ‘*yukti*, le quatrième *pramāṇa* des médecins (Carakasamhitā, Sūtrasthāna XI, 25)’, *Journal of the European Āyurvedic Society* 1, 1990: 33-45. The contents of this are summarised here in English, with a few additions and clarifications.



problem of rebirth and even to general epistemology. He devotes three stanzas to its definition with standard examples. The examples come first (23-24), the definition follows (25). All the examples display two features: the concourse of multiple causes and a relation of causality between that set of causes and an effect.

‘*yukti* is the birth of a crop from the conjunction of water, the tilled field, seeds and season, the birth of the embryos from the conjunction of the six basic components, the birth of fire from the conjunction of the churned material, the churning stick and the churning movement; being in a relation of conjunction the accomplished four supporting limbs [of medicine, i.e. the physician, the patient, the treatment, the attendant,] eliminate diseases’.

The definition is:

*buddhiḥ paśyati yā bhāvān bahukāraṇayogajān  
yuktis trikālā sā jñeyā trivargaḥ sādhyate yayā*

‘The thought which sees things born from the conjunction of multiple causes, whose [object] pertains to the three times, by which the three [pursuits] are realised, is known as *yukti*.’

Through a literal reading of this stanza we arrive at the idea of the conjunction of multiple causes and the relation of causality which have already been clearly illustrated. The expression *buddhiḥ paśyati* asserts that *yukti* is a view of the intellect. And we note that there is no more reference to preliminary perception. Thus the difference between *yukti* and inference is that in the latter the mind starts from a punctual perception and recognises a relation of causality between one perceived thing and something else, whereas in the former the mind takes into consideration a number of things and establishes a relation of causality between that set and another thing. From the qualification *trikālā* we may understand that the *yukti*, the object understood, pertains to the three times, like the object inferred, or that the law of causality being established is valid in the three times. Finally, the definition leads to the idea that *yukti* helps to realise the *trivarga* composed of *dharma*, *kāma* and *artha*. Thus it emphasises the general character of *yukti*. It is a general truth on which the totality of the pursuits of man depends. It is evidently something more theoretical and of greater significance than inference.

The application of this fourth *pramāṇa* to the problem of rebirth is as follows:



*yuktiś caiṣā — śaḍdhātusamudayād garbhajanma, kartṛkaraṇa-samyogāt kriyā, kṛtasya karmaṇaḥ phalaṃ nākṛtasya, nāṅkurot-pattir abījāt, karmasadṛśaṃ phalaṃ, nānyasmād bījād anyasyot-pattir iti yuktiḥ.*

This is a set of six general truths:

(1) The embryo is born from the aggregate of the six basic components.

(2) An action arises from the conjunction of agent and instruments.

(3) There is a fruit (result) for the act which was committed, not for the act not committed.

(4) A germ does not arise without seed.

(5) The fruit is similar to the act.

(6) From one sort of seed another species does not arise.

These are given under the single caption of *yukti*. Therefore one can take each sentence as a *yukti*, or the full set of the six sentences as a single *yukti*, or even subsets as separate *yuktis*. Sentences (1) and (2) are clearly examples of something born from a conjunction of causes. The same cannot be said of the others. And their relation with the definition of *yukti* is not so easily recognisable.

One solution is to consider the *yukti* as the full set of truths, from which is derived the idea of the existence of rebirth as a result of previous *karman*. The *yukti* would be here the proof of rebirth with a set of reasons. An ancillary solution would be to consider subsets of sentences which in the same manner could be sets of reasons to establish the same goal. This is the interpretation of Cakrapāṇi. But we must remark that to establish a rule of causality between a set of causes and one effect is not the same as to establish the existence of something from a set of reasons. Cakrapāṇi's interpretation represents a deviation from the letter of Caraka's definition. In fact, in his comment on the definition he appears to have already deviated. He takes the word *kāraṇa* in *bhāvān bahukāraṇayogajān* in the sense of *upapatti* 'reason, argument' and the root *√jan* of the derivative *-ja* at the end of the compound in the meaning of 'to be known, understood as'. He understands *yukti* as the thought which sees, i.e. encompasses things understood from multiple reasons. Then he equates it with another concept of Nyāya, *ūha* or 'conjecture', even depriving it of its rank as an independent *pramāṇa*. This *ūha* defines the concept of *tarka* in *Nyāyasūtra* 1,1,40: *avijñātatattve 'rthe kāraṇopapattitas tattvajñānārtham ūhas tarkaḥ* 'Tarka is a conjecture from the possibility of reasons, for the purpose of ascertaining the

essence in an object whose real nature is not known'. In the *Nyāyasūtra kāraṇopapatti* means 'the possibility of a reason or argument' (*saṁbhavaty asmin kāraṇam pramāṇam hetuḥ*, says Vātsyāyana). Cakrapāṇi applies this meaning to the single word *-kāraṇa-* of Caraka's definition. The sense 'understood as' is not usual at all for *-ja-*. Cakrapāṇi's interpretation appears to be somewhat "forced". In his period and surroundings the Naiyāyika school of logic was prevalent. With this cultural background he seems to have more inclination to superimpose the concepts of Gautama's school on Caraka's text than to investigate the originality of the ancient physician's thought.

Let us now consider another mediaeval interpretation of Caraka's definition. The Buddhist philosopher Śāntarakṣita, with the intention to criticise it, introduces Caraka's *yukti* in the following manner:

*yasmin sati bhavaty eva na bhavaty asatīti ca  
tasmād ato bhavaty etad yuktir eṣābhidhīyate  
pramāṇāntaram evedam ity āha carako munih  
nānumānam iyaṁ yasmād drṣṭānto 'tra na vidyate* (2692-2693)

'Something exists when another thing exists, does not exist when the other does not exist; therefore it is derived from the other. That is called *yukti*. The sage Caraka says that it is a separate *pramāṇa*. It is not an inference because there is no example in it'.

That does not reproduce the letter of Caraka's definition. Śāntarakṣita seems to forget the main feature, which is the idea of a conjunction of multiple causes. But he retains the establishment of a relation of causality, and emphasises the notion that *yukti* is a pure view of the intellect, does not contain any reference to perception, when he underlines the fact that it does not rely on an example as the classical inferences do.

Now, coming back to the application of *yukti* to the problem of rebirth, we may remark that the sentences (3) to (6), which Caraka proposes as *yuktis* of this particular case, considered one by one fit in with Śāntarakṣita's model. The sentence (3) says that the fruit exists when the act is committed, does not exist when the act is not committed, and no example is given. In the case of (4), i.e. the germ and the seed, only the negative proposition is given. Sentence (5) is the positive proposition establishing the relation between the act and its specific fruit; sentence (6) is the negative one establishing the relation between the seed and a specific species. Śāntarakṣita is thus far from misrepresenting Ca-



raka's view. Maybe the idea of a multiplicity of causes is a possible, but not the necessary and main characteristic of Caraka's *yukti*, as it appears from the use which Caraka himself makes of it.

We may understand that Caraka's six sentences are as many separate *yuktis*, all establishing the causality of everything as consequence of a previous experience. These *yuktis* give one more support to the inferences and perceptions presented before, as general truths relevant to the same purpose of ascertaining the existence of reward of acts after death.

At the end of this examination Caraka concludes (33):

'Once rebirth has been taught through these four means of knowledge, one must fix one's mind on the means of *dharma*, i.e. serving the teacher, studying, observing vows, marrying, begetting children, maintaining servants, ...; accomplishing this one achieves fame in this world and goes to heaven after death. Thus the pursuit of the beyond, which is the third one, is explained.'

When reviewing Caraka's arguments we have met with a few references to medical matters. It is quite natural for a physician to take his examples from his field. Caraka has gone to the extent of introducing moral considerations in a system of medical philosophy. Health of the body is the first consideration; this is accounted for by the *prāṇaiśaṇā* or 'pursuit of life'. The availability of material means, i.e. *dhanaiśaṇā* or 'pursuit of wealth' comes understandably under consideration also. Then Caraka shows the necessity of considering moral duties. In his cultural background they are the practices and virtues of *dharma*, which imply a reward in this world and after death. This is the third pursuit or *paralokaiśaṇā*. The most remarkable point is that he establishes the necessity of this pursuit from an epistemological point of view. He does not criticise those who do not trust the traditions about *dharma* and the other world, merely on the grounds of lack of faith or contemptible behaviour; he condemns them mostly for their failure to use all the faculties of their intellect, i.e. for relying on mere perception through the senses, for not conducting the complete examination (*parīkṣā*) with its four parts. The faculty of *parīkṣā* is a characteristic of man, which he uses in normal conditions of health and which leads to pursue naturally moral and transcendent ideals. This is the relevancy of a demonstration of rebirth in a medical treatise. It is not a mere parenthesis in the *Carakasamhitā*,



it is a part of the system; it is not an artificial insertion of foreign matter in the medical book.

Our last remark will be to insist on the originality of Caraka's exposition. A search for parallels to his ideas and expressions in Nyāya or other philosophical literature does not yield much material, as we have seen. The similarities are only casual and punctual. Caraka belongs to the initial stage of the history of conceptions on *karman* and transmigration. In spite of this he does not appear to have been a source for later expositions. There is a noteworthy literature on *Paralokasiddhi* in the history of Buddhism, brought to light by E. Steinkellner,<sup>17</sup> but it does not seem to be directly indebted to Caraka. The rejection of materialistic views is the main common point. But the methods, the cultural backgrounds, are quite different. On the epistemological level, which is the strong standpoint of Caraka, the physician has not been followed. Śāntarakṣita, who has a good knowledge of Caraka's concepts, rejects the idea of *yukti* as a fourth *pramāṇa*, reducing it to a mere *anumāna*, and to our knowledge this very original contribution has not met with success or acceptance in later times. So far *yukti* as a *pramāṇa* remains in the sphere of medical epistemology. On this point we would like to recall the testimony of Jean Filliozat, who based his appreciation of Caraka's concept on his own experience of medical practice and who wanted to recognise in it the attitude of mind of a physician who conducts an inquiry into medical matters not only through direct empiric observation and primary inference, but also by means of more elaborate views, theoretical hypotheses, descriptive and explicative constructions of the intellect, which are basic steps of a rational inquiry into reality.

---

<sup>17</sup> See the references given by T.E. Meindersma, '*Paralokasiddhi* in *Carakasamhitā*', *Indologica Taurinensia* 15-16, 1989-90: 265-273, who attempts rather inconclusively to connect Caraka's text on this subject with other sources or traditions of literary expositions about rebirth.

# The *Abhinava-Mādhavanidāna* of Rājaguru Kavicandra

JINADASA LIYANARATNE

The *Mādhavanidāna* (*Mn*), the first of the minor triad (*Laghutrayī*) in Indian medical literature, was the subject of a special study by Gerrit Jan Meulenbeld<sup>1</sup>. As we are paying homage to this eminent scholar for his valuable contribution to Āyurvedic research, it is deemed apt to present here a simplified recension of the *Mn* found in Sri Lanka, the *Abhinava-Mādhavanidāna* (*AbMn*) of Rājaguru Kavicandra, a work still unpublished.

I had the good fortune of receiving a palm-leaf manuscript of the *AbMn* as a gift from the late Āyurveda Vaidya H.G.L. Fernando of Galle, whose munificence I remember with extreme gratitude.

According to an endorsement written in ink on the lower wooden book cover, this manuscript had previously belonged to the Temple of the Four Hindu Shrines (*Satara dēvālaya paṃsala*), probably of Galle itself (Southern province).

The manuscript is made up of 88 palm-leaves, 36.5 × 4.5 cm, and two wooden covers of the same dimensions. The top and the bottom folios serve as fly-leaves, the first folio (unnumbered) contains the table of contents. The folios containing the text are numbered from *ka* [1] to *cu* [85]; each line has approximately 60 *akṣaras*, each folio has 7 lines. The text, in the Sanskrit language, is neatly written in Sinhala characters, of fairly big size, by Bhikkhu Dhammārāma (*lipir ayaṃ dhammārāmeṇa bhikkhunā* <Skt. *dharmārāmeṇa bhikṣuṇā*>, 85r6-7).

The semivowel *va* in the *Mn* edition is written *ba* in the Galle manuscript: *bahiḥ* for *vahiḥ*, *binduśaḥ* for *vinduśaḥ*, *bidārikā* for *vidārikā*, *arbuda* for *arvuda*, etc. The term used for swelling is *śoṭha* in the edition and *śopha* in the manuscript.

The colophon says that the work is an abridged edition of the older *Mn*, revised and corrected by Rājaguru Kavicandra of the Śrī Kātyāyana family at the behest of the great king Soḷendrasimha Rājādhirāja of the solar dynasty. The entire statement reads:

---

<sup>1</sup> *The Mādhavanidāna and its Chief Commentary. Chapters 1-10. Introduction, Translation and Notes*, Leiden 1974. See the review by E.R. Emmerick in the *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38.1975: 649-650. See also Arion Roşu, 'Notice sur le Mādhavanidāna', *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 21.1977: 171-192.



*iti samasta-śāstra-pārāvāra-pāraṃgataś <s>ya bhāsvankula<sup>2</sup>-kamala-vanāruṇāyamānasya śrī-śoḍendrasimha-rājādhirāja-mahārājaś <s>yānujñayā śrī-kātyāyana-gotrāṇṇava-pūrṇa-can-drāyamāṇena rājaguruṇā kavicaṇḍren <ṇ>a pūrvokta-mādhava-nidāna nam vū (mixture of Sanskrit and Sinhala) <mādhava-nidānam> auṣadha-jana-samparkād asādhutvam upanītam tad ūna-pūraṇa-s <ś>odhanādinā samkṣiptena susaṃskṛitam <taṃ> idam abhinavamādhavam samāptam (85r2-5).<sup>3</sup>*

The two manuscripts of the *AbMn* preserved in the British Library (see note 13 below) have the same colophon with a couple of variant readings. They have *abud[d]ha-jana-samparkād* instead of *auṣadha-jana-samparkād* in the Galle manuscript. The colophon of Or.6612(16) ends: ... *abhinavamādhavam samāptam. gurubhyo namaḥ. lipir ayan <m> śrī-dharmma <ā>nanda-paṇḍitasya. siddhir astu. vijayo 'stu.*

It is curious that the name of the scribe in the manuscript Or.6612(16) is Dharmmānanda Paṇḍita and that in the Galle manuscript Dhammārāma Bhikkhu.<sup>4</sup>

A clue to the identification of Rājaguru Kavicaṇḍra is found in the introductory passage of a completely different medical work, the *Vaidya-cintāmaṇi-bhaiṣadya-saṅgrahava*, a translation from Tamil into Sinhala.<sup>5</sup> Its author, Śoḍendrasimha or Śeḍendrasimha or Śeḷasimha,<sup>6</sup> traces his lineage of teachers to the 'Brahmin Pandit Rājaguru Kavicaṇḍra', according to the following pupillary succession:

Pandit Rājaguru Kavicaṇḍra → Pandit Simhabhaṭṭa → Pandit Candraśekhara → Se(o)l(l)endrasimha/Śeḷasimha.

<sup>2</sup> Sic.

<sup>3</sup> In the transcription throughout this paper, I have followed Ronald E. Emmerick's method of separating the different elements of Sanskrit compounds, a method which facilitates reading.

<sup>4</sup> I am grateful to Mr K.D. Somadasa for the courtesy of copying down for me the beginning and end of the two manuscripts of the British Library.

<sup>5</sup> Ed. B. Jayasinghe, Kelaniya 1909. Chs. 1 to 7 have been edited by Kiriāllē Nāṇavimala, Colombo [1957], but this edition is not satisfactory. The integral English translation of this very important colophon has been given by me in *Liyan*, p.204.

<sup>6</sup> In the two Mss. Or.6612(85) and Or.6612(86) of the British Library, the name is written as Śoḍendrasimha and Seḍendrasimha respectively. In the Nāṇavimala edition of the *Vaidya-cintāmaṇi*..., it is written as Śeḍendrasimha, and in the Jayasinghe edition as Śeḷasimha.



According to this passage, Rājaguru Kavicandra was a twin-brother or contemporary (*saha-jāta*) of Rāmacandra Vaidyaratna, who came to the city of Jayavardhana (Jayavardhana-pura, later Kotte) in Sri Lanka,<sup>7</sup> leaving the Coḷa country (*Soḷi raṭin*) in India. Rājaguru Kavicandra belonged to the pupillary succession (*guruparamparāva*) of Vaidyas, who, on the maternal side (*mātrpakṣayen*) were holding the office of applying unguent (to the royal person) (*añjana-nilē*).

Pandit Siṃhabhaṭṭa belonged to the pupillary succession (*parapura*, Skt. *paramparā*) of Rājaguru Kavicandra, and Pandit Candraśekhara had learnt from Siṃhabhaṭṭa poetics (*kāvyaśāstra*), polity (*nīti*), lexicography (*nighaṇṭu*), logic (*tarka*), grammar (*vyākaraṇa*) and other sciences (*ādi śāstrayan*).

Soḷendrasimha was a pupil of Candraśekhara. He, like Rāmacandra Vaidyaratna, had come to Sri Lanka and was the physician to king Śrī Viraparākrama Narendrasimha (1707-1739), who, in recognition of the Vaidya's services, gave him the title of Śrī Rāja-vaidyaśekhara.<sup>8</sup>

However, it has to be remembered that in the two palm-leaf manuscripts of the *Vaidya-cintāmaṇi*... mentioned in note 6, the name of the celebrated Vaidya who came to Jayavardhana-pura in Sri Lanka from India is given not as Rāmacandra Vaidyaratna, but as Rāmacandra Miśra, and he is said to have come to Sri Lanka not from the Coḷa country, but from Kṣīrabhuktideśa (cf. the translation mentioned in note 5.). Priyavrat Sharma opines that *Kṣīrabhukti* may be a corrupt reading of *Tīrabhukti*, meaning 'Tirhut', the north-western part of Bihar State.<sup>9</sup>

Unfortunately, the above information does not suffice to determine the date of the *AbMn*, as it depends on the identity of King Soḷendrasimha Rājādhirāja. *Soḷendrasimha* may be an epithet, *Coḷendra-simha*, meaning 'The Lion of the Coḷa kings', i.e. 'the most illustrious of the Coḷa kings', probably referring to one of the two Coḷa kings who bore the name of Rājādhirāja: Rājādhirāja I (1044-1054) and Rājādhirāja II (1173-1182). But, as Rāmacandra Vaidyaratna, the twin-brother or contemporary of Rājaguru Kavicandra, is said to have come to Jayavardhana-pura in Sri Lanka, and as Jayavardhana-pura was the capital of

<sup>7</sup> The Kotte period of the history of Sri Lanka falls within the 15th and 16th centuries.

<sup>8</sup> See *Liyan*, p.205.

<sup>9</sup> Personal communication dated 12.12.1988.

Sri Lanka in the 15th and 16th centuries,<sup>10</sup> there is a serious discrepancy in the chronology. The study of contemporary South Indian medical literature may throw some light on this problem.

Rājaguru, meaning Royal Preceptor, was however an office in ancient Laṃkā, evidence for which is available from the 12th century up to the 18th century<sup>11</sup>. The Rājaguru was often a learned and illustrious Buddhist monk.

It is worthwhile investigating whether Rājaguru Kavicandra, author of the *AbMn*, was the same as Rājaguru Śrī Candra, author of the *Sārasaṃkṣepa*<sup>12</sup>. The two works are complementary, the one deals with etiology (*nidāna*) and the other with therapy (*cikitsā*). In the latter work, the chapter endings (*puṣpikā*) begin with *iti rājaguruṇā śrī-candra-bhūṣura-sūriṇā saṃkalite vaidyaka-sārasaṃkṣepe ...*. Since the available editions of the *Sārasaṃkṣepa* do not give the critical apparatus, it is difficult to ascertain whether there is a variant reading to the author's name. Therefore, the question of the identity of the authors could be solved only after consulting several manuscripts of both works, the *AbMn*<sup>13</sup> and the *Sārasaṃkṣepa*.

The text of the *AbMn* begins with a salutation to the Buddha, *nama[h] śrīghanāya*, immediately followed, however, by a Hindu formula invoking the Goddess of Speech: *śrī-nārada-muniśyādi-mukha-paṃkaja-vāsinī sāradaḥkhila-vāg-devī pātu vas <h> sarva-maṅgalā*<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> The Kotte period of Sri Lankan history under the king Parākramabāhu VI (1412-1467) was a glorious age, remarkable especially for the flourishing state of literature and education. A notable Bengali Pandit who emigrated to Sri Lanka during that period also bore the name Rāmacandra. He became an adept of Buddhism and wrote several poems in Sanskrit. See *Liyan*, p.205.

<sup>11</sup> See M.B. Ariyapala, *Society in Mediaeval Ceylon*, Colombo 1968, pp.102-104.

<sup>12</sup> *Vaidyaka Sārasaṃkṣepa*, ed. Aryadasa Kumarasinghe, Nugegoda 1984.

<sup>13</sup> Three palm-leaf manuscripts of the *Abhinava-Mādhava[nidāna]* are mentioned in K.D. Somadasa's *Laṅkāvē puskolaṭapota nāmāvaliya*, Colombo 1964, vol.2, p.6. Two palm-leaf manuscripts of the work deposited in the British Library — Or.6612(15), Or.6612(16) — have been inventoried by J.P. Losty, *A Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts in the British Museum. Vol.II*, [London 1971]. In spite of it being a Sanskrit text, the *AbMn* finds no mention in Aufrecht's *Catalogus Catalogorum*, Leipzig 1891. Aufrecht however cites an *Abhinavamādhaviya* by Mādhavācārya, but it is described as a work on Dharma.

<sup>14</sup> The same formula appears, immediately after '*namaḥ śrī ghanāya*', at the



Possibly the initial salutation to the Buddha is attributable to the scribe. The opening strophe conveys the same idea of the revision of the old text as indicated in the colophon cited above:

*viśrajya <visrjya> dur-b <v> iracita-vistaram purā  
prayukta-sammita-pāda-bodhanam laghu  
vidagdha-sajjana-bhiṣag-utsavāya vaiḥ (sic)  
pralikhate tv abhinavamādhavam śivam<sup>15</sup> (1r1-2)*

In the following pages, it is proposed to compare the *AbMn* of Rājaguru Kavicandra with the printed edition of the older *Mn* of Mādhavakara, with special reference to the first ten chapters which have been translated into English by Meulenbeld. The edition used for the purpose is that of Jīvānanda Vidyāsāgara, Calcutta <sup>2</sup>1893. The Sinhala translation with commentary of the first part of the *Mn*, from the Pañca-nidāna-lakṣaṇaga to Aśmarī-nidāna,<sup>16</sup> is also used in this study.

### Concordance of the chapters of *AbMn* and *Mn*

The chapter endings given in the printed text and the Galle manuscript respectively are indicated below, with the page number of the former and the folio number and the line number of the latter. When the chapter titles of the *AbMn* are not identical at the beginning and the end of each chapter, the form given at the beginning is indicated below, within brackets, in the third line of the particular entry. When the order of chapters differs in the Galle manuscript, the chapter number is underlined>. In the transcription of chapter names, I have corrected orthographical errors in the Galle manuscript and for the sake of uniformity in orthography, I have replaced the half nasal ñ with ṁ when it has the value of the *anusvāra*; it has been retained when it has the value of ñ. The double consonants following *r* (*repha*) have been replaced with a single consonant. The sandhi of *eka* and *ūna* to *ekūna* has been retained as a case of *pūrvasvara-lopa-sandhi*.

---

opening of a palm-leaf manuscript of the *Rasasaṃhitā*, preserved at the British Library: Or.6612 (58). It seems to have been a classic benedictory formula used, probably by South Indian authors/scribes, at the beginning of works.

<sup>15</sup> Atijagatī metre: 13 syllables to a *pāda*.

<sup>16</sup> Aryadasa Kumarasinghe, *Rogavinīścaya hevat Mādhavanidānaya*, Battaramulla 1984.



- iti pañca-lakṣaṇaṃ nidānaṃ ca, p.23
- iti pañca-vidhaṃ jñānaṃ, 1r5
- [jvara-nidānaṃ], p.54
- iti jvarādhyāyaḥ prathamah, 6r2
- ity atisāra-nidānaṃ, p.62
- ity atisārādhyāyaḥ <yo> dvitīyaḥ, 7v1
- iti grahaṇī-nidānaṃ, p.66
- iti grahaṇī-nidānādhyāyaḥ <s> tṛtīyaḥ, 8r6-7
- ity arśo-nidānaṃ, p.75
- ity arśo-'dhyāyaḥ <ś> caturthayaḥ <caturthaḥ>, 10r1
- ity agni-māndyādi-nidānaṃ, p.82
- ity ajīrṇādhyāyaḥ pañcamah, 11v3
- iti krimi-nidānaṃ, p.84
- iti krimi-nidānādhyāyaḥ ṣaṣṭamah, 12r7
- iti pāṇḍuroga-nidānaṃ, p.89
- iti pāṇḍukāmilā-kumbhakāmilā-halimakādhyāyaḥ saptamah, 13v1
- (athāto <taḥ> pāṇḍuroga-nidānaṃ vyākhyāśyamaḥ <vyākhyāśyāmaḥ>, 12r7)
- iti rakta-pitta-nidānaṃ, p.93
- iti rakta-pittādhyāyaḥ <yo> a <'> ṣṭamah, 14r4-5
- iti rājayaḥkṣma-kṣataḥkṣīṇa-nidānaṃ, p.101
- iti kṣayarogādhyāyaḥ <yo> navamah, 15v2
- iti kāsa-nidānaṃ, p.104
- iti kāsa-nidānādhyāyaḥ <yo> daśamah, 16v3
- iti hikkā-śvāsa-nidānaṃ, p.112
- iti hikkā-śvāsa-nidānaś ce <cai> kā-daśamah, 18v5
- (athāto hikkā-nidānaṃ vyākhyāśyamaḥ <vyākhyāśyāmaḥ>, 16v4)
- iti svarabheda-nidānaṃ, p.114
- iti svarabheda-nidānādhyāyaḥ <yo> dvā-daśamah, 19r6
- (athāto <taḥ> svarasāda-nidānaṃ vyākhyāśyamaḥ <vyākhyāśyāmaḥ>, 18v6)
- ity arocaka-nidānaṃ, p.115
- ity arocaka-nidānaṃ trayo-daśamah, 19v3

- iti chardi-nidānam, p.118
- iti chardi-nidānādhyāyaḥ <ś> catur-daśamaḥ, 20v3-4
- iti tṛṣṇā-nidānam, p.122
- iti tṛṣṇā-nidānādhyāyaḥ pañca-daśamaḥ, 21r6
- iti mūrccchā-bhrama-nidrā-tandrā-sannyāsa-nidānam, p.127
- iti mūrccchā-nidānādhyāyaḥ ṣoḍaśamaḥ, 22r6
- iti pānātyayādi-nidānam, p.133
- iti pānātyaya-nidānādhyāyaḥ sapta-daśamaḥ, 23v6
- iti dāha-nidānam, p.135
- iti dāha-nidānādhyāyaḥ <yō> a <'>ṣṭa <ā> -daśamaḥ, 24r6
- ity unmādaroga-nidānam, p.143
- iti <y> unmāda-nidānādhyāyaḥ <ya> ekūna-vimśatiḥ, 26v1
- ity apasmāraroga-nidānam, p.145
- ity apasmāra-nidānādhyāyaḥ <yo> vimśatiḥ, 27r2
- iti vātavyādhi-nidānam, p.159
- iti vātaroga-nidānādhyāyaḥ <ya> eka-vimśatiḥ, 32v3-4
- iti vātarakta-nidānam, p.163
- iti vātaraktorustambhādhyāyo dvā-vimśati[ḥ], 34v1
- (athāto vātarakta-nidānaṃ vyākhyāśyamaḥ <vyākhyāsyāmaḥ>, 32v4)
- ity ūrustambha-nidānam, p.164
- included in the previous chapter
- ity āmavāta-nidānam, p.166
- ity āmavāta-nidānādhyāyaḥ <s> trayo-vimśatiḥ, 35r3
- iti śūla-pariṇāmaśūlānnadravaśūla-nidānam, p.170
- ity āmaśūla-nidānādhyāyaḥ <ś> catur-vimśatiḥ, 36r5
- (athātaḥ śūla-nidānaṃ vyākhyāśyamaḥ <vyākhyāsyāmaḥ>, 35r4)
- same as udāvartānāha°, see following chapter
- iti vegagraha-nidānādhyāyaḥ pañca-vimśatiḥ, 36v6-7
- ity udāvartānāha-nidānam, p.173
- iti <y> udāvartānāhādhyāyaḥ ṣaṭ <ḍ> -vimśatiḥ, 37v1
- iti gulmaroga-nidānam, p.178

- iti gulmādhyāyaḥ sapta-vimśatiḥ, 38v5
- iti hṛdroga-nidānam, p.181
- iti hṛdroga-nidānādhyāyaḥ <yo> a <'> ṣṭa-vimśatiḥ, 39r5
- iti mūtrakṛcchra-nidānam, p.183
- iti mūtrakṛcchrādhyāyaḥ <s> triṃśat, 41v1
- iti mūtrāghāta-nidānam, p.187
- iti mūtrāghāta-nidānādhyāyaḥ <ya> ekūna-triṃśatiḥ, 40v2
- ity aśmari-nidānam, p.190
- included in the previous chapter
- iti prameha-madhumeha-piḍakā-nidānam, p.201
- iti prameha-nidānādhyāyaḥ <ya> eka-triṃśat, 44v2
- iti medo-nidānam, p.202
- iti medo-nidānādhyāyaḥ <yo> dvā-triṃśat, 45r4
- ity udara-nidānam, p.208
- ity udara-nidānādhyāyaḥ <s> traya[s]-triṃśat, 46v6
- iti śoṭha-nidānam, p.213
- iti śopha-nidānādhyāyaḥ <ś> catu[s]-triṃśat, 48r6
- iti vṛddhi-bradhna-nidānam, p.215
- iti vṛddhi-nidānādhyāyaḥ pañca-triṃśat, 49r3
- iti galagaṇḍa-gaṇḍamālāpacī-granthy-arvuda-nidānam, p.221
- iti gaṇḍamāla <ā> -granthy-ā <a> rbuda-nidānādhyāyaḥ ṣaḍ <ṭ> -triṃśat, 50v5-6
- iti ślīpada-nidānam, p.223
- iti ś[l]īpada-nidānādhyāyaḥ sapta-triṃśat, 51r5
- iti vidradhi-nidānam, p.228
- iti vidradhi-nidānādhyāyaḥ <yo> a <'> ṣṭa-triṃśat, 52v1
- iti vraṇa-śoṭha-nidānam, p.231
- iti vraṇa-śopha-nidānādhyāyaḥ <y> <> ekūna-catvāriṃśat, 53r1-2
- iti śārīra-vraṇa-nidānam, p.234
- included in the following chapter
- iti sadyovraṇa-nidānam, p.239



- iti sadyovraṇa-bhagna-nidānādhyāyaḥ <ś> catvāriṃśat, 54v7
- iti bhagna-nidānam, p.243
- included in the previous chapter
- iti nāḍi-vraṇa-nidānam, p.245
- iti nāḍi-vraṇa-nidānādhyāyaḥ <ya> eka-catvāriṃśat, 55r6
- iti bhagandara-nidānam, p.248
- iti bhagandara-nidānādhyāyaḥ <yo> dve <ā/i>-catvāriṃśat, 56r6
- ity upadaṃśa-nidānam, p.250
- ity upadaṃśa-nidānādhyāyaḥ <s> tri-catvāriṃśat, 56v6
- iti śūkadoṣa-nidānam, p.254
- omitted
- iti kuṣṭha-nidānam, p.264
- iti kuṣṭ[h]a-nidānādhyāyaḥ <ś> catu[ś]-catvāriṃśat, 58v2
- iti śīta-pittodarḍḍakoṭha-nidānam, p.266
- iti śīta-pittodarḍḍakoṭha-nidānādhyāyaḥ pañca-catvāriṃśat, 59r1
- ity amla-pitta-nidānam, p.268
- ity āṃbla-pitta-nidānādhyāyaḥ ṣaṭ-catvāriṃśat, 59v1
- iti visarpa-nidānam, p.273
- iti visarpādhyāyaḥ sapta-catvāriṃśat, 60r3
- iti visphoṭa-nidānam, p.275
- iti visphoṭa-nidānādhyāyaḥ <yo> a <'> ṣṭa-catvāriṃśat, 60v4
- iti masūrikā-nidānam, p.280
- iti masūrikādhyāyaḥ <ya> ekūna-pañcāśat, 61v7
- iti kṣudraroga-nidānam, p.294
- iti kṣudraroga-nidānādhyāyaḥ pañcāśat, 63r4
- ity oṣṭhagata-mukharoga-nidānam, p.296
- iti mukharoga-nidānādhyāyaḥ <ś> catu[h]-pañcāśat, 75r2
- iti dantaveṣṭagata-mukharoga-nidānam, p.299
- included in chapter 54: mukharoga°
- iti dantagata-mukharoga-nidānam, p.300

- included in chapter 54: mukharoga°
- iti jihvāgata-mukharoga-nidānam, p.301
- included in chapter 54: mukharoga°
- iti tālugata-mukharoga-nidānam, p.302
- included in chapter 54: mukharoga°
- iti kaṇṭhagata-mukharoga-nidānam, p.307
- included in chapter 54: mukharoga°
- iti sarvasara-mukharoga-nidānam, p.308
- included in chapter 54: mukharoga°
- iti karṇa-srotogataroga-nidānam, p.312
- included in the following chapter
- iti karṇaroga-nidānam, p.314
- iti karṇaroga-nidānādhyāyaḥ <yo> dvi-pañcāśat, 69v1-2
- iti nāsāroga-nidānam, p.322
- iti nāsāroga-nidānādhyāyaḥ <s> tri-pañcāśat, 71r1
- iti netragata-sarvaroga-nidānam, p.327
- iti netraroga-nidānādhyāyaḥ <ya> eka-pañcāśat, 68r6
- iti netra-kṛṣṇagataroga-nidānam, p.330
- included in chapter 51: netraroga°
- iti netra-dr̥ṣṭigataroga-nidānam, p.340
- included in chapter 51: netraroga°
- iti netra-śuklagataroga-nidānam, p.343
- included in chapter 51: netraroga°
- iti netra-sandhigataroga-nidānam, p.347
- included in chapter 51: netraroga°
- iti netra-vartmagataroga-nidānam, p.355
- included in chapter 51: netraroga°
- iti śīroroga-nidānam, p.360
- iti śīroroga-nidānādhyāyaḥ pañca-pañcāśat, 76r7
- ity asṛgdara-nidānam, p.362

- iti pradara-nidānādhyāyaḥ ṣaṭ-pañcāśat, 77r1
- iti yonivyāpan-nidānam, p.365
- iti yoniroga-nidānādhyāyaḥ sapta-pañcāśat, 77v4
- iti kanda-nidānam, p.366
- included in the previous chapter
- iti mūḍhagarbha-nidānam, p.369
- iti mūḍhagarbha-nidānādhyāyaḥ <ya> ekūna-ṣaṣṭiḥ, 79r2
- iti sūtikāroga-nidānam, p.371
- iti strīroga-nidānam aṣṭa-pañcāśat, 78r6
- (athāto markasūla-nidānaṃ vyākhyāśyamah <vyākhyāśyāmah>, 77v4)
- iti stanaroga-nidānam, p.371
- included in chapter 58: strīroga°
- iti stanyaduṣṭi-nidānam, p.372
- included in chapter 58: strīroga°
- [iti bālaroga-nidānam], p.377
- iti bālaroga-nidānādhyāyaḥ ṣaṣṭiḥ, 80v3
- iti viṣa-nidānam, p.389
- iti viṣa-nidānādhyāyaḥ <ya> eka-ṣaṣṭiḥ, 83r1
- omitted
- iti trayodaśa-sanni-nidānādhyāyaḥ <yo> dva <ā>-ṣaṣṭiḥ<sup>17</sup>, 84r7-84v1
- omitted
- iti rogānukramaṇaḥ, 84v7

It appears from the above list that in the Galle manuscript, the chapters are numbered from 1 to 62, starting from *Jvarādhyāya* and ending with *Trayodaśa-sanni*. The initial chapter on *Pañcavidha Jñāna* (*Pañcavidhi*) and the concluding chapter on *Rogānukramaṇa* are not numbered. Thus, the total number of chapters, including the first and the last, is 64. The Jivānanda Vidyāsāgara edition of the *Mn* contains 81

---

<sup>17</sup> The thirteen *sanni* are the subject of a separate booklet, *Trayodaśa sanni-pāṭalakṣaṇaya*, Colombo 1867. (See D.M. de Z. Wickremasinghe, *Catalogue of the Sinhalese Printed Books in the Library of the British Museum*, London 1901).



chapters (unnumbered) including the initial chapter on the five *nidānas* (*pañcalakṣaṇaṃ nidānam*). The discrepancy is due to the integration of some multiple chapters of the *Mn* into single chapters in the *AbMn*.<sup>18</sup>

### Chapters of the *Mn* integrated into one chapter in the *AbMn*

- 2 chapters (*vātarakta* and *ūrustambha*) into ch.22 (34v1)
- 2 chapters (*mūtrāghāta* and *aśmarī*) into ch.29 (40v2)
- 3 chapters (*śārīravraṇa*, *sadyovraṇa* and *bhagna*) into ch.40 (54v7)
- 6 chapters (different types of *netraroga*) into ch.51 (68r6) (see also note 18)
- 2 chapters (different types of *karnaroga*) into ch.52 (69v1-2) (see also note 18)
- 7 chapters (different types of *mukharoga*) into ch.54 (75r2) (see also note 18)
- 2 chapters (*yonivyāpad* and *kanda*) into ch.57 (77v4)
- 3 chapters (*sūtikāroga*, *stanaroga* and *stanyaduṣṭi*) into ch.58 (78r6)

### Chapters omitted

- *AbMn*: *śūkadoṣa* (ch.47 of *Mn*)
- *Mn*: *trayodaśa-sanni* (ch.62 of *AbMn*) and *rogānukramaṇa* (ch.63 of *AbMn*)

### List of diseases

According to the usual practice, the diseases are listed separately at the end of the work (*rogānukramaṇa*). In view of the importance of these lists for the study of the development of nosology in Āyurveda, the full text is given below<sup>19</sup>:

<sup>18</sup> Dr. R.P. Das points out that other editions of the *Mn* also integrate some of the chapters of Jivānanda Vidyāsāgara's edition into single chapters, though they do not go as far as the *AbMn*. He cites for instance the edition of Yadunandanopādhyāya (with the *Madhukoṣa* as well as a Hindi commentary by Sudarśanaśāstrin) (Vārāṇasī <sup>2</sup>1960-1961). The 6 chapters on *netraroga* (ch.51 in the *AbMn*), the 2 chapters on *karnaroga* (ch.52 in the *AbMn*) and the 7 chapters on *mukharoga* (ch.54 in the *AbMn*) have been combined into three individual chapters respectively in the Yadunandanopādhyāya edition, which thus has 69 chapters in all.

<sup>19</sup> Meulenbeld has been particularly interested in the development of nosology in

*jvarātīsāra-grahan <ṇ> ī-arṣ <ś> o-’jīrṇa-visūcikās <ḥ>*  
*alasā ca vilambī ca krimirogañ ca kāmīlā*  
*halīmakam rakta-pittam rājayaḥkṣma kṣataḥkṣayaḥ.*  
*kāso hikkā saha s <ś> vāsai[ḥ] svarabhedaś tv arocakaḥ*  
*chardi[s] tṛṣṇā ca mūrcchādyarogaḥ pānātyayādayaḥ.*  
*dāhāḥkhyā <a> s tapatonmādā (sic) va <cā> pasmāro ’nilādayaḥ*  
*vātarakta ūrustambham āmavāto ’tha śūlakṛt.*  
*vegagraham udāvarta <ā> nāho <au> gulmaś ca pañcay <dh> ā*  
*hṛdrogo mūtrakṛcch[r]āñ <aṃ> ca mūtraghāto ’smarī tathā.*  
*pramehā madhumehāś ca pītakās tat-prakopajā[ḥ].*  
*medo-nidānam udaram s <ś> opho vṛddhis tathaiva ca.*  
*gaṇḍamālāpacī-granthy-ā <a> rbudā[ḥ] ś[l]īpadam eva ca*  
*vidradhi-vraṇas <ś> ophāś ca dvau vraṇo <au> bhagna-nāḍike.*  
*bhagandaropadaṃs <ś> o <au> ca śūladoṣas tvagāmayāḥ*  
*śīta-pittam udardaś ca koṭhaś caivāmla-pe <ai> ttikaḥ.*  
*visarpaś ca sa-visphoṭaḥ saromatyo(?) visūcikā*  
*kṣudrākṣi-karṇa-nāsāśya-śīras <ḥ> -strī-bālakāmayā[ḥ].*  
*viṣa-lakṣaṇakañ <ṃ> caitat sannipātānukraman <ṇ> aṃ viduḥ.*  
*iti rogānukramaṇaḥ (84v1-7).*

A comparison of the above list with the order of chapters in the *AbMn* and the *Mn* shows that *visūcikā* and *vilambī* are added to *ajīrṇādhyāya* (ch.5) of the *AbMn* (*visūcikā* is, however, repeated near the end of the list); *rājayaḥkṣman* and *kṣataḥkṣaya* are, as in the *Mn*, retained as separate entities in the list instead of the general term *kṣayaroga* (ch.9) in the *AbMn*; *śūladoṣa* in the *Mn*, omitted in the *AbMn* (before

---

Āyurveda. See especially his following publications: ‘Developments in Traditional Indian Nosology: The Emergence of New Diseases in Post-classical Times’, *Curare*, 4.1981: 211-216; ‘The Surveying of Sanskrit Medical Literature’, in: G.J. Meulenbeld (ed.), *Proceedings of the International Workshop on Priorities in the Study of Indian Medicine*, Groningen 1984, pp.36-45; ‘The constraints of Theory in the Evolution of Nosological Classifications: A study of the Position of Blood in Indian Medicine (Āyurveda)’, in: *Medical literature from India, Sri Lanka and Tibet* (= *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference. Vol. VIII*), Leiden 1991, pp.91-103. The recent development of Āyurvedic nosology is attested by Gananath Sen’s *Siddhāntanidāna*, the first part of which has been published with Sinhala translation and commentary by Āyurveda Vaidya H.D. Ratna-weera (*Siddhāntanidānaya*, Colombo 1937). The Sinhala editor says (p.iv) that Gananath Sen, in his *Tattvadarśinī Tīkā*, has convincingly refuted (certain) interpretations of the commentators of the *Mn*. However, Aryadasa Kumarasinghe, for his part, criticises some of the theories of the *Siddhāntanidāna* (see e.g., *RogVi*, pp.42f.).



ch.44), is referred to in the list as *śūladoṣa*; *apacī* is mentioned as in the *Mn*, whereas the title of ch.36 of the *AbMn* omits it; instead of *kuṣṭharoga* (ch.44) we have *tvagāmaya* in the list; the *śālākya* diseases are enumerated, immediately after *kṣudraroga*, in the order: *akṣi* (eye), *karṇa* (ear), *nāsā* (nose), and *śīras* (head), whereas the order of these chapters in the *AbMn* and the *Mn* is different; women's diseases are simply referred to as *strīroga* in the list, whereas the *Mn* has separate chapters on *asṛgdara*, *yonivyāpad*, *kanda*, *mūḍhagarbha*, *sūtikā*, *stana*, *stanyaduṣṭi*, and the *AbMn* has separate chapters on *pradara* (ch.56), *yoniroga* (ch.57), *strīroga* (ch.58) and *mūḍhagarbha* (ch.59).<sup>20</sup>

### Nuances in nosological conception and terminology as reflected in chapter titles

<i>AbMn</i>	<i>Mn</i>
<i>ajirṇa</i>	<i>agnimāndya</i>
<i>pāṇḍu-kāmilā, kumbha-kāmilā,</i> <i>halīmaka</i>	<i>pāṇḍuroga</i>
<i>kṣayaroga</i>	<i>rājayakṣman, kṣatakṣīṇa</i>

<sup>20</sup> Cf. the list of diseases given in the *Sārasaṃkṣepa*:

*jvaras tathā 'tisāraś ca grahaṇī vahnimandatā*  
*ajirṇaś ca visūci ca raktapittam ca mūrchanam*  
*kāsa-śvāsa-gadau hikkā-kṣatau kṣaya-gadas tathā*  
*madātyayo 'rucis sekas tṛṣṇā chardiś ca hṛd-gadaḥ*  
*guda-vyādhir udāvarto mūtrakṛcchraḥ pramehakaḥ*  
*vidradhir vṛddhi-saṃjñāto gulmaḥ śūlas tathodaram*  
*śvayathuḥ ślīpadaṃ pāṇḍuḥ kāmālā ca visarpakaḥ*  
*kuṣṭha-rogaḥ krimi-gado vraṇa-rogo bhagandaraḥ*  
*granthiādayaḥ kṣudra-gadā masūrī śīta-pittakam*  
*kunḍalā cā 'gnidagdhaś ca bhagnam apy upadaṃśakaḥ*  
*asṛgdara-gadaś cāsthi-srāvaś ca pavanāmayāḥ*  
*vātaraktaṃ garbhavati-gadāḥ śisugadāvaliḥ*  
*bālagrahaḥkramas tadvad unmaḍo 'pasmṛtis tathā*  
*netra-karṇa-gadā nāsā-mukha-roga galāmayāḥ*  
*nānā-vidhāḥ śīro-roga rogāś ca viṣa-sambhavāḥ*  
*rasāyanam tathā śreṣṭham vājīkaraṇam eva ca*  
*rogānukrama ity atra bodhyo 'dhyāya-yuvāśritaḥ*  
*kriyām eṣaṃ yathā-śakti kathyate 'tra samāsataḥ.*

*Vaidyaka Sārasaṃkṣepaya*, ed. Aryadasa Kumarasinghe, Nugegoda 1984, pp.3-4 (the orthography of the printed text is unchanged).



<i>mūrcchā</i>	<i>mūrcchā, bhrama, nidrā-tandrā-sannyāsa</i>
<i>āmaśūla</i>	<i>śūla, pariṇāmaśūla, annadra-vaśūla</i>
<i>vegagraha</i>	<i>udāvarta, ānāha</i>
<i>prameha</i>	<i>prameha, madhumeha, piḍakā</i>
<i>vṛddhi</i>	<i>vṛddhi, bradhna</i>
<i>gaṇḍamālā, granthi, arbuda</i>	<i>galaganda, gaṇḍamālā, apacī, granthi, arvuda</i>
<i>pradara</i>	<i>asṛgdara</i>

### Some variant readings and additional ślokas of the *AbMn*

The variant readings and the additional ślokas discussed below are in relation to Jīvānanda Vidyāsāgara's edition of the *Mn* and Meulenbeld's translation of the first ten chapters of the *Mn* (see note 1) (*Meul*); the śloka numbers given in bold type refer to Meulenbeld's work. To accord with the latter, the variant readings and the additional ślokas are limited to the first ten chapters. The reading in the Galle manuscript is given with the folio and line numbers, and the variant readings are in italics. Serial numbers of ślokas (1 to 27) are relevant only to the list given below. Additional lines and ślokas are indicated by a + sign at the beginning of the quotation (ślokas are treated as a unit). Ślokas and parts of ślokas of the *AbMn* found in the major triad (*Bṛhat-trayī*) and the *Siddhasāra*<sup>21</sup> are indicated in the list below. Some of these parallels complement Appendix 1 of *Meul*, devoted to the sources of the *Mn*. Among these the pre-eminence of the *Aṣṭāṅgahṛdaya* (*Ah*) is quite noticeable.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> R.E. Emmerick, *The Siddhasāra of Ravigupta. Vol.1: The Sanskrit Text*, Wiesbaden 1980; *Vol. 2: The Tibetan Version with Facing English Translation*, Wiesbaden 1982. In his review cited in note 1, Emmerick points out the importance of the *Siddhasāra* as a source of the *Mādhavanidāna*.

<sup>22</sup> Mādhavakara's indebtedness to Vāgbhaṭa has been pointed out by Gananath Sen quite early: *nidāne 'nidānaṃ pūrva-rūpāṇi' — ity ādi 'tat prakopasya tu proktaṃ vividhāhita-sevanam' — ity antasya samagra-sandarbhasyānyeṣāṇ ca vāgbhaṭapadyānāṃ bahudhā grahaṇāt* (*Pratyakṣaśārīram*, Calcutta 1913, p.53).

Since Meulenbeld's scholarly translation is purported to be meant for the specialist, I translated the following śloka from a layman's point of view. Thus I have used 'humour' instead of 'morbific entities', 'vomiting' instead of 'emesis', 'symptom' instead of 'prodrome', etc.

For the sake of comparison, I also tried to introduce certain interpretations from the Sri Lankan tradition, which would otherwise remain beyond the pale of foreign scholars because of the language barrier.<sup>23</sup>

I have replaced the double consonants following *r* (*repha*) with a single consonant.

### Introductory unnumbered chapter: Pañcalakṣaṇa

- 1) nimitta-hetv-āyatanam *nidānam* tv *ādikāraṇam*  
*prak* < āg > *rūpa* [m] *liṅgam* *avyaktam* *vyādhināñ* ca *yat* [h] *ā-yatham*  
 (1r2-3)

1,5-6 (abridged); *Ah*, *Ni* 1,3-4 (abridged)

'[The synonyms of] *nidāna* are *nimitta*, *hetu*, *āyatana*, *ādikāraṇa*. *Prāgrūpa* is the unmanifested symptom of diseases, in accordance with each [disease].'

- 2) tad eva vyaktatha < tā > m yātaṁ rūpam ityā < a > bhidiyate  
*auśadhāṇṇa-vihārāṇam* < ṇām > *upayogaṁ* *sukhāvaham* (1r3-4)  
 1,7-8 (abridged); *Ah*, *Ni* 1,5-6 (abridged)

'When it (the symptom) is manifested, it is called *rūpa*. The use of medicines, food and [proper] conduct bring about relief.'

- 3) Sarva-rogaś < s > ya kāraṇam  
 + saṅkīrṇa-jīrṇa-viṣama-viruddhādhyas < ś > anādibhiḥ  
 pūti-s < ś > us < ṣ > kāmīśair madya-pānāt viṣa-garās < ś > anaiḥ.  
 + āma-mūlādi-sevyac < vāc > ca janma-grahā < a > -nipīdanāt

<sup>23</sup> These interpretations are from Pandit Aryadasa Kumarasinghe, who is a shining example of a product of classical scholarship in Sri Lanka. An old pupil of the Mahāmantinda Pirivena (= Buddhist monastic college) of Matara (Southern province), and of the Śrī Arjuna Āyurveda College in Varanasi, he is an illustrious Āyurvedic vaidya, Sanskrit poet, editor of several Āyurvedic texts, and held very important offices like the Hony. Secretary of the All-Ceylon Āyurvedic Congress, and Director of the Āyurveda College in Kelaniya.

- mithyā-yogāc ca vividhāt <d> guru-devādi-dūs <ṣ> anāt.  
 + ṛtor duṣṭ[y]āś ca dur-vātāt abhighātābhicārataḥ  
 prati-rogam iti kruddhā rogād[h]iṣṭ[h]ānu <a> gāminī[h].  
 + rasāyanī[h] prapadyās <ś> u doṣā dehe vikurvate (2r2-4)

Cf. *Ah*, Ni 1,19-23

‘Due to eating [food which is] of mixed composition, stale, inequitable, incompatible, over-eaten, etc., due to [the eating of] flesh which is putrid and dry, due to the intake of alcohol, due to the eating of poison, venomous and artificial,<sup>24</sup> due to the partaking of raw roots etc., due to the oppression (evil effect) of the planet under which one was born, due to various improper medical treatments, due to disfavours [one’s] teachers and divinities, due to the severity of the season[s], due to polluted air, due to injury and black magic, the humours get irritated according to the [specific] disease, and, reaching vessels leading to the seat of illnesses, soon create disorders in the body.’

## Chapter 1: Jvara

- 4) + ś <s>rote vibandhaḥ prāyeṇa tat[h]a <ā> svedo na jāyate (2r6-7)  
 Follows upon 2,2 (mithyāhāra-vihārottha-doṣā ...)  
 ‘There is often an obstruction in the channel, thus sweat does not arise.’

- 5) s <ś> iro-hṛd-gātra-ruk svāt <vakt> ra-vairaśyām <syam> gātra-  
 vivhatāḥ <-vihvratā?>  
 śūlādhmāno <e> jṛmbhan <ṇ> añ ca bhavanty ā <a> nilaje jvare  
 (2v2-3)

2,9; *Suśr*, Ut 39,30

‘Headache, chest pain, body ache, insipidity in the mouth, lifelessness (lit.: falling)<sup>25</sup> of the limbs, piercing pain, puffed up belly (flatulence), and yawning occur in fever arising from wind.’

## 6) Pitta-jvara

vega[s] tṛṣṇātisāraś ca nidrālpatvaṃ tathā vamī

<sup>24</sup> Candra’s commentary on the *Ah* explains *viṣa* as *jaṅgama-viṣa* and *gara* as *kṛtrima-viṣa* (*Ah*, p.446).

<sup>25</sup> Cf. *gātrāvasāda* in śloka 12 below.



kaṇṭhoṣṭha-mukha-nāsānām pāka-svedaś ca jāyate (2v3-4)

2,10

‘Violent attacks (of fever), thirst, diarrhoea, little sleep, vomiting, inflammation of the throat, lips, mouth and nose, and perspiration arise [in bilious fever].’

One could also consider reading *vega-trṣṇā*° ‘insatiable (lit.: violent) thirst’; cf. *svedo niḥśvāsa-vaigandhyam ati-trṣṇā ca pittaje*, *Ah*, Ni 2,20cd.

#### 7) Sannipāta-jvara

paridagdhā kharā jihvā guru-śu <sra> stāṃga-sandhitā

rakta-pitta-kapha-ṣṭhīvo lolanam s <ś> iraso ’ti-trṣ (3r6-7)

2,18-23; *Ah*, Ni 2.30cd-31ab

‘Tongue as if completely burnt and rough, heavy and slack limbs and joints, spitting of blood, bile and phlegm, rolling of the head, excessive thirst [are the symptoms of fever arising from the three humours combined].’

#### 8) dos <ṣ> e viban <d> dhe naṣṭe ’gnau sarva-sampūrṇa-lakṣaṇaḥ asādhyas se <o> ’nyathā kṛcch[r]o bhavet vaikalya-do ’pi vā (3v1-2)

2,24; ab: *Car*, Ci 3,109ab; cd: *Car*, Ci 3,110ab; *Ah*, Ni 2,34

‘When the humour is tied down [by the wind] (= inactive),<sup>26</sup> when the digestive fire is destroyed, [the sannipāta fever,] with all symptoms fully developed, is incurable; when [the above conditions] are otherwise, it is cured with difficulty or else (physical, verbal and mental) activity will be impaired.’

#### 9) Āgantuka-jvara

auśadhi-gandhā <a> -je mūrccchā s <ś> iro-ruk kṣavat[h]u-grahaḥ + viṣān mūrccchātisāraś ca śya <ā> vatā dāha-hṛt <d> -gadā[h] (4r3)

2,28; *Suśr*, Ut 39,77cd-78ab; *Ah*, Ni 2,41

‘In [fever] arising from the smell of herbs, fainting, headache, continual sneezing [occur], [fever] arising from poison [results in] fainting, diarrhoea, dark colour [in the face], burning sensation and chest pain.’

<sup>26</sup> This interpretation is given by Aryadasa Kumarasinghe, *RogVi*, p.93.

*kṣavathu-graha* is used in the chapter on *vega-graha* in the *AbMn*. In that context, it is synonymous with *kṣavathor vighāta* (*Suśr*, Ut 55,13) ‘obstruction of sneezing’. Here, I have taken *graha* to mean ‘seizing’ (*kṣavathugraha* ‘seizing by sneezing’), as sneezing is listed as a symptom in the parallel passages mentioned. One could also consider reading *kṣavathu[r] grahaḥ* ‘sneezing and seizures’.

#### 10) Caturthaka-jvara

jaṅghābhyam < āṃ > śleṣmikam < ḥ > pūrva[m] s < ś > ira[ḥ]-stho  
'nila-sambhavaḥ

+ hṛdaye paittikā < aḥ > prokto jvaraś caiva tridhā smrtaḥ (4v5-6)  
2,38; ab: *Car*, Ci 3,72cd

‘Fever is threefold: phlegmatic, [arising] first from the shanks; windy, situated in the head; and called bilious, arising in the heart.’

This śloka clarifies the discussion in the *Madhukoṣa* regarding the seat of bile, which is supposed to have not been clearly mentioned in Āyurvedic texts. (See *Meul*, p.121).

#### Chapter 2: Atisāra

#### 11) + viruddhāti-guru-snigdha-rūkṣṇoṣṇa < rūkṣoṣṇā > d[h]yas < ś > anādi- bhiḥ

jalābhīraṇa < ṇ > air vegāḥ < ga > -vighātai[ḥ] krimi-doṣataḥ (6r3-4)

3,1-3 (abridged); *Suśr*, Ut 40,3-5 (abridged). Cf. *Si* 6,1  
‘[Diarrhoea arises] due to eating [food which is] incompatible, too heavy, [too] oily, coarse, heaty, over-eaten, etc., due to excessive sporting in water, the obstruction of natural urges and due to worms.’

#### 12) Pūrva-rūpa

hṛn-nābhi-pārśva-kaṭi-kukṣi-toda-gātrāvasādh < d > ānila-sanniro-  
dha < ā > ḥ

viṭ-saṅgam ādhmānam athāvipāko bhaviś < ṣ > yatas taś < s > ya  
puras < ḥ > sarāṇi (6r5-6)

3,5; *Suśr*, Ut 40,8cd-9ab

‘Pricking pain in the chest, navel, sides, hips, and abdomen, slackening of the limbs (lassitude), extinction of the wind, constipation, puffed up belly, and also indigestion are the precursors of that [diarrhoea] which is to be.’

Aryadasa Kumarasinghe qualifies *anila-sannirodha* as the non-existence of the downward wind (*adhovāyu*) (*RogVi*, p.144).

13) Pittātīsāra

*pīta-raktāsitaṃ nīlaṃ dur-gandhaṃ harita-dravam*

*dāha-pāka-pipāsāvat <c> s <ch> akṛt pittā[t] pravartate* (6r7-6v1)

3,7ab; *Suśr*, Ut 40,.11ab. Cf. *Ah*, .Ni 8,8; *Si* 6,4

‘Yellow, red, black, blue, foul-smelling, greenish and liquid faecal matter, along with burning sensation, inflammation and thirst, exists [in diarrhoea] due to bile.’

14) Kaphātīsāra

*s <ś> vetam viśram ghanam snigdham sitalam māndya-vedanam*

*gauravāruci-hṛllāsam puris <iṣ> a[m] so <ā> ryate kaphāt* (6v1-2)

3,7cd; *Si*.6.5

‘White, smelly, dense, oily, cold faecal matter attended by slight pain (in evacuation), [also] heaviness, loss of appetite and horripilation are manifested [in diarrhoea] due to phlegm.’

According to Aryadasa Kumarasinghe (*RogVi*, p.147) *viśra* is to be understood here as ‘smelling of raw fish’.

15) Asādhya-lakṣaṇa

*māṃsa-dho <ā> vana-toyābham candrikopacitam madhu*

*kuṇapañ cāti-durgandham nānā-varṇaṃ ca pūtikam* (7r3-4)

3,15

‘[A patient with diarrhoeal flow] that resembles water in which flesh has been washed, covered with spots similar to those in peacock’s feathers, honey-(like), putrid and very foul-smelling, multi-coloured and stinking [should be avoided by a physician].’

For *candrikopacitam*, *Si* 6,7 has *candrikāḍhyam*, translated by Emmerick as ‘(faeces which contains) isolated spots of fat’. The reading in the *Mn* is *candrakopagataṃ*, interpreted by Vijayarakṣita as having (oleaginous) spots like in the feathers of peacocks, an interpretation retained by *Meul*.

16) *trṣṇā-dāha-tamas <ḥ> -s <ś> vāsa-hikkā-pārśvārtha <sthi> -  
śūlinah <m>*

+ *pralāpa-guda-pakvaṃ ca s <ś> opha-kṣayam arocakam*



- 17) + chardi-mūrcchā-jvarādhmāna-gatoṣmā <a>-sārin <ṇ>aṃ tyajet  
(7r4-5)

3,16-17

‘A diarrhoea patient having thirst, burning sensation, darkness [of vision], shortness of breath, hiccup, piercing pain in the sides and the bones, confused speech, inflammation of the anal region, swelling, emaciation, loss of appetite, vomiting, fainting, fever, puffed up belly, and whose [body-]heat is gone, should be avoided by a physician.’

*Gatoṣman* is ‘whose body is cold’ according to Aryadasa Kumara-singhe (*RogVi*, p.153). Emmerick translates: ‘the heat of his digestive fire is impaired’ (*Si* vol.2, 6.8).

Ślokas 15, 16 and 17 above abridge ślokas 3,14-19 and the additional stanza in *Meul*, pp.204-205.

#### Chapter 4: Arśas

- 18) Asādhyā-lakṣaṇa

sahajāni tri-doṣāni yāni cābhyaṅtare valau

+ sthitāni tāny asādhyāni yāpyante ’gni-balādibhiḥ (9v3)

5,37-38 (abridged); ab: *Car*, Ci 14,28ab; *Ah*, Ni 7,53

‘The innate [piles], those caused by the three humours and those located in the inner fold [of the anus] are incurable. Those [in a patient] possessed of bodily fire, strength (or: strength of bodily fire) etc., can be mitigated.’

- 19) + arśaś <s>āṃ pras <ś>ame yatnam āśu kurvīta buddhimān

*paścāt* <d> *gudāntaram* *baddhvā* *kuryāt* <d> *baddha-gudodaram*  
(10r1)

Cf. *Car*, Ci 14,32; *Ah*, Ni 7,59: ab identical, cd same meaning, variant reading

‘The intelligent one should quickly make an effort to heal piles [in the external fold]. [If not,] later, it will block the anal canal and cause the anal-abdominal passage to be blocked.’

P.V. Sharma translates cd as: ‘... otherwise they cause obstruction in anorectal region and thus produce obstructive abdomen’ (*Car*, p.230).

## Chapter 5: Ajīrṇa

20) + svalpaṃ yadā doṣa-vivardhamāṇ <n> e

tejo yathā doṣa-kramā <aṃ> vra <vr̥> ṇoti

bhavaty ajīrṇe 'pi tadā bubhukṣā

sa manda-buddhissa <ddhiś> cirāt <d> vinaśyati (10v7-11r1)

‘When the humour is increasing [only] a little, the digestive fire conceals the progress of the humour; then there is desire to eat even when there is indigestion; that foolish person [who yields to that desire] will ultimately perish.’

## Chapter 7: Pāṇḍuroga

21) Pitta-kāmilā

hāridra-netrā <aḥ> su <a> bhras <bhr̥ś> aṃ hāridras <ra> -  
tvak <ñ> -nakhānanaḥ

rakta-pitta <pīta> -s <ś> akṛn-mūtro <aḥ> kāmilā bahu-pittataḥ  
(13r5-6)

8,17-18 (abridged); abc: *Car*, Ci 16,35; ab: cf. *Ah*, Ni 13,16ab

‘The jaundice is due to excess of bile [when] he (the patient) has eyes, skin, nails and face of dark yellow-colour and his faeces and urine are reddish-yellow.’

22) Halīmaka

halīmakam tathā taś <s> ya vidyād anila-pittataḥ

+ pāṇḍu-ruk kāmilā kumbha-kāmilā ca halīmakam (13r7-13v1)

8,23; ab: *Car*, Ci 16,134ab

‘When his (the patient’s) jaundice arises from wind and bile, it is *halīmaka*. [Hence] *pāṇḍuruj* (= *pāṇḍuroga*), *kāmilā*, *kumbha-kāmilā* and *halīmaka*.’

Aryadasa Kumarasinghe explains *kumbha-kāmalā* as synonymous with *koṣṭha-kāmalā*, considered by certain physicians as *pittāmayatā*, meaning ‘cholaemia’. He points out that *halīmaka* is considered otherwise to be chronic obstructive jaundice or chlorosis (*RogVi*, pp.236-237).

## Chapter 8: Rakta-pitta

- 23) gharma-vyāyāma-s <ś> okādhva-vyā <a> vāyair ati-sevitai[h]  
 kodravoddālakaiś cānnai[s] tat <c> ś <ch> uṣkair ati-sevitaiḥ  
 (13v2-3)

ab: 9,1; cd: Ah, Ni 3,1cd

‘Due to over-exposure to sunshine, too much physical exercise, excessive grief, too much travelling [on foot],<sup>27</sup> excessive sexual intercourse, and eating too much of dried *Paspalum scrobiculatum* and *uddālaka* honey, [blood-bile arises].’

P.V. Sharma gives *uddālaka* as a synonym of *śleṣmātaka*, *Cordia dichotoma* Forst.f. (*Dravyaguṇa-vijñāna*. Vol.II, Varanasi 1981, p.136). Thakur Balwant Singh and K.C. Chuneekar consider *uddālaka* to be a wild form of *kodrava* (*Glossary of Vegetable Drugs in the Bṛhatṭrayī*, Varanasi 1972); according to Monier-Williams’ dictionary, it is a kind of honey.

- 24) Ādāna

+ rakta-hāridra-harita-varṇatā nayanādisu (13v5)

Follows upon 9,3 (ūrdhvam nāsākṣi-karṇāsyair ...); Ah, Ni 3,6ab  
 ‘The eyes etc. are red-, yellow- and green-coloured.’

- 25) Tridoṣa-lakṣaṇa

vyādhibhiḥ kṣīṇa-dehaś <s> ya vṛddhaś <s> yānaśanaśya ca

+ sarve ’pi roga <ā> nās <ś> āya na tv evaṃ s <ś> īghra-kāriṇaḥ  
 (14r1-2)

9,10; ab: Car, Ci 4,14cd

‘[*Raktapitta* is incurable also] in the case of someone who is emaciated due to illness, in the case of an old person and in the case of someone who does not take food. All the diseases lead to destruction, but they do not act swiftly in this manner.’

*Meul* translates *vṛddhasya* as ‘someone who has increased [in size by swelling]’.

<sup>27</sup> ‘On foot’ is specified by Aryadasa Kumarasinghe, *RogVi*, p.238.



## Chapter 9: Kṣayaroga

## 26) Vāta-kṣaya

svara-bhedo 'nilāl<t> pāśva-s<ś>iras<ḥ>-s<ś>ūlaṅga-mar-  
dh<d>am<n>a[m]

jvara<o> dāho 'tisāraś ca pittaś<s>rk mukha-gandhatā (14v6)

10,6. Cf. *Suśr*, Ut 41,12

'Change in the voice, piercing pain in the sides and the head, aching of the limbs, fever, burning sensation, diarrhoea, bilious-blood and foul breath [are the symptoms of consumption] due to wind.'

*Mukha-gandhatā* is an addition to the list of symptoms.

27) + śukrāyattam balaṃ puṃsām m[a]lāyattā<aṃ> bhi<hi> jīvitam  
tasmād yatnena rakṣedyā<eya>[ṃ] kṣaṇ<r>aṃ ca mala-reta-  
sām (15v1-2)

'Men's strength is dependant on semen, their life on impurities. Therefore, the melting away of [both] impurities and semen is to be guarded against.'

## Conclusion

The avowed aim of Rājaguru Kavicandra has been to prepare a simple work on diagnosis, a subject in which the authority of Mādhava-kara has remained predominant (*nidāne mādhaveḥ śreṣṭhaḥ*). Physicians well versed in the art alone will be able to judge the value of Kavicandra's work. The author, for his part, would have quoted in his favour the famous śloka:

*vidvān eva vijānāti vidvaj-jana-parīśramam*

*na hi vandhyā vijānāti gurvīm prasava-vedanām*

'A learned man alone knows the labour of learned men; a barren woman does not know the severe pains of childbirth'.

Meulenbeld, in the introduction to his translation of the *Mn*, writes: 'The systematic study of the medical compendia and compilations, which were composed in increasing numbers after the age of the *saṃhitās* had passed, has scarcely begun; translations and attempts to analyse their contents are scarce' (p.1). The present paper is a modest response to this call.

## Abbreviations

<i>AbMa</i>	<i>Abhinava-Mādhavanidāna</i>
<i>Ah</i>	<i>Aṣṭāṅgaḥṛdaya-Saṃhitā</i> , ed. Hariśāstrī Parādkar. Reprint Varanasi 1982.
<i>Car</i>	<i>Caraka-Saṃhitā</i> , ed. P.V. Sharma. Varanasi 1981;1983 (2 vols.).
<i>Ci</i>	<i>Cikitsāsthāna/Cikitsasthāna</i> .
<i>Liyan</i>	J. Liyanaratne, 'Indian Medicine in Sri Lanka', <i>Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient</i> , 76.1987: 201-216.
<i>Mn</i>	<i>Mādhavanidāna: Nidānam</i> , ed. Jīvānanda Vidyāsāgara. Calcutta <sup>2</sup> 1893.
<i>Meul</i>	Meulenbeld's translation of <i>Mn</i> ; see note 1.
<i>Ni</i>	<i>Nidānasthāna</i> .
<i>RogVī</i>	<i>Rogaviniścaya</i> ; see note 16.
<i>Si</i>	<i>Siddhasāra</i> ; see note 21.
<i>Suśr</i>	<i>Suśruta-Saṃhitā</i> , ed. Jadavji Trikamji Acharya. Bombay <sup>3</sup> 1938.
<i>Ut</i>	<i>Uttaratantra/Uttarasthāna</i> .

# Der Schlaf bei Caraka

MARTIN MITTWEDE

Der Schlaf ist eine existentielle Gegebenheit, die schon früh das Interesse der Menschen geweckt haben muß, da der Verlust der Außenwahrnehmung während des Schlafes einen solch bedeutenden Einschnitt in die mehr oder weniger vorhandene Kontinuität des Wachbewußtseins darstellt, daß die Suche nach Erklärungen für dieses Phänomen auch für frühe Zeitperioden als unumgänglich anzunehmen ist.

In der Bewertung des Schlafes treten einerseits negative Aspekte hervor. So wird er mit Dunkelheit, Nacht usw. assoziiert und ist als Zwillingsbruder des Todes bekannt.<sup>1</sup> Andererseits mußten die Erfahrungen von Müdigkeit vor und Erfrischung nach dem Schlaf, vom Ruhe- und Schlafbedürfnis im Krankheitsfall zu einem positiven Verständnis des Schlafes führen.

In religiösen oder asketisch orientierten Kreisen wird auf die Überwindung des Schlafbedürfnisses und der mit ihr verbundenen Trägheit Wert gelegt. Im alten Indien rechnet Patañjali den Schlaf in den Bereich der Anregungszustände, die auf dem Weg des Yoga überwunden werden sollten. *Bhagavadgītā* 14.8 betrachtet Verwirrung, Trägheit und Schlaf als Folgen einer Einwirkung der Grundeigenschaft *tamas* und betont deren bindende Funktion auf den Menschen.<sup>2</sup>

Im Bereich der Heilkunde ist es Suśruta, der die dem Sāṅkhya-Konzept entsprechende Klassifizierung der *guṇas* auf den Schlaf überträgt und die Schläfrigkeit der *tamas*-Eigenschaft zuordnet.<sup>3</sup> Seine Erklärung, daß der Schlaf eintritt, wenn das Herz als Sitz des Bewußtseins von *tamas* überwältigt wird, kann, wie Filliozat richtig gesehen hat, an *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 2.1.17ff. u.a. angeschlossen werden.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Eliade (1987), S.362 verweist insbesondere auf die griechische Tradition; vgl. *Ilias* 14.231 u.a.

<sup>2</sup> *Yogasūtra* 1.6 zählt den Schlaf in der Reihe der *vyttis* auf, auch wenn er nach 1.10 durch die Abwesenheit von Vorstellungen (*abhāvapratyayālambanā*) gekennzeichnet ist. *Sūtra* 1.30 erwähnt die Trägheit (*ālasya*) unter den Hindernissen des Yoga und zielt damit sicher auch auf die Überwindung eines zu starken Schlafbedürfnisses ab.

<sup>3</sup> *SS,Śā* 4.31-37.

<sup>4</sup> Filliozat (1947), S.215f., der speziell die Theorie von Suśruta analysiert und mit den griechischen Konzepten vergleicht. Roşu (1978), S.120 verweist bezüglich der



Es ist die illusionierende Kraft Viṣṇus, die in allen Lebewesen den Schlaf bewirkt<sup>5</sup> und nach purāṇischer Überlieferung Viṣṇu selbst in einen zyklisch wiederkehrenden Weltenschlaf versinken läßt.<sup>6</sup> Die Identifikation des Schlafes mit *māyā*, die schon durch das beiden gemeinsame grammatische Geschlecht nahegelegt wird, begründet die unumgängliche Notwendigkeit des Schlafes für den gewöhnlichen Menschen, der er sich nicht entziehen kann. Diese letzte Tatsache ist in der modernen Schlafforschung inzwischen empirisch nachgewiesen worden.<sup>7</sup>

Auch wenn die prinzipielle Notwendigkeit für den Schlaf besteht, drückt sie sich doch in einer unterschiedlichen Schlafmenge aus, die der einzelne zumindestens aus subjektiver Sicht benötigt. Suśruta erklärt dieses Phänomen, indem er eine Typologie auf der Grundlage der *guṇa*-Lehre entwickelt; diese geht davon aus, daß das Schlafbedürfnis geringer wird, wenn die *sattva*-Qualität zu dominieren beginnt.<sup>8</sup> Offensichtlich wird das unterschiedliche Schlafbedürfnis verschiedener Menschen der psychischen Disposition und nicht der physiologischen Aktivität zugeordnet.<sup>9</sup> Ausnahmen stellen nur Krankheiten und besondere Erschöpfung nach Anstrengungen dar.<sup>10</sup> Diese Zuordnung entspricht auch der heutigen Einschätzung, daß Ermüdungsphänomene wesentlich von psychischen Prozessen abhängen<sup>11</sup> und es möglich ist, den Schlaf für längere Zeit auf 5½ Stunden zu beschränken, ohne daß es zu Beeinträchtigungen der Leistungsfähigkeit und des Wohlbefindens kommt.<sup>12</sup>

---

gleichen Textpassage auf Filliozat. Zur Frage des Herzens als geistiges Zentrum vgl. insbesondere Roṣu (1978), S.208ff.

<sup>5</sup> SS,Śā 4.33: *nidrāṃ tu vaiṣṇavīm pāpmānam upadiśanti*. Ḍalhaṇa: *viṣṇor iyam vaiṣṇavī māyaiva*.

<sup>6</sup> Z.B. *Mārkaṇḍeyapurāṇa* 81.53ff.; *Padmapurāṇa* 63.125.

<sup>7</sup> Otter (1971), S.283ff.; Hauss (1981), S.94ff.

<sup>8</sup> Vgl. Filliozat (1947), S.213;217f. zu SS,Śā 1.18, wo Schläfrigkeit als Charakteristikum des von *tamas* bestimmten Typs ebenfalls erwähnt wird.

<sup>9</sup> Vgl. CS,Sū 1.57: *mānasah punar uddiṣṭo rajaś ca tama eva ca*; vgl. dazu auch Roṣu (1978), S.115ff.

<sup>10</sup> SS,Śā 4.38 betrachtet die Fälle, für die der Schlaf am Tage erlaubt ist; vgl. die ähnliche Aufzählung in der CS (s.u.)

<sup>11</sup> Schäfer (1971), S.36; Schneider-Helmert (1990), S.646.

<sup>12</sup> Schmidt/Thews (1987), S.153.

Im 21. Kapitel des Sūtrasthāna der CS findet sich im Kontext des Über- bzw. des Untergewichts eine Betrachtung des Schlafes, die mit einer Beschreibung beginnt, wann der Schlaf eintritt:

‘Wenn aber der Geist ermüdet ist, ziehen sich die an sich aktiven, ermüdeten Sinne von den Objekten zurück. In einer solchen Situation schläft der Mensch.’<sup>13</sup>

Einerseits vermeidet es der vorliegende Text, eine theoretische Erklärung zu geben, indem auf Erfahrungen verwiesen wird, die jeder Mensch nachvollziehen kann. Im Fall der Müdigkeit, die hier wiederum als ein psychisches Phänomen gesehen wird, beginnt die Außenwahrnehmung geringer zu werden. Die Aufmerksamkeit ist nicht mehr durch die Außenwelt angezogen. Vielmehr entsteht der unwiderstehliche Drang, z.B. die Augen zu schließen. Werden diese aber trotzdem offen gehalten, wird auch die Wahrnehmung ungenauer.<sup>14</sup> Die Aussage also, daß die Müdigkeit der Auslöser des Schlafes ist, stellt eine Beobachtungstat-sache dar, ohne eine Wertung zu geben.

Andererseits steht hinter der zitierten Aussage eine Theorie der Sinnesfunktionen, die davon ausgeht, daß diese an sich aktiv sind und nur deshalb zur Ruhe des Schlafes finden, weil sie die Aktivität nicht mehr aufrecht erhalten können.<sup>15</sup> Man wird davon ausgehen können, daß dieser Gedanke letztendlich den gleichen oder ähnlichen Quellen entstammt wie Yoga-Traditionen, in denen das *manas* und die mit diesem verbundenen Sinne als unstet, ständig aktiv, unruhig, nach immer Neuem verlangend usw. beschrieben werden.<sup>16</sup>

In den Abschnitten CS,Sū 21.37f. geht es um die Wirkungen richtigen und falschen Schlafens:

‘Wenn der Schlaf zur falschen Zeit, zu viel oder überhaupt nicht gepflegt wird, beseitigt er das Glück und die Lebenskraft wie die Schwester des Todes, die in der Zukunft kommen wird. Der gleiche Schlaf aber, wenn er angemessen praktiziert wird, bringt dem Körper Glück und Lebenskraft, ebenso wie die wahre Einsicht, wenn sie erlangt worden ist, den Yogin

<sup>13</sup> CS,Sū 21.35; Cakrapāṇidatta glossiert *karmātmānaḥ* mit *indriyāṇi*.

<sup>14</sup> Buser/Kaul-Hecker (1991), S.36f.

<sup>15</sup> Cakrapāṇidatta: *klamānvitāḥ kriyārahitāḥ*; vgl. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.3.19.

<sup>16</sup> Vgl. z.B.: *Bhagavadgītā* 6.26 und 31.



zum Selbst bringt.’<sup>17</sup>

Der letzte Vergleich weist deutlich auf Yoga-Praktiken<sup>18</sup> hin und beinhaltet eine positive Wertung des Schlafes: das, was für den Yogin die Realisierung des *puruṣa* ist, ist für die körperliche Ebene Glück und Lebenskraft. Die wahre Einsicht im geistigen Bereich wird mit dem Schlaf, der auf der körperlichen Ebene wirkt, parallelisiert.

Entsprechend der weiter oben erwähnten negativen Wertung des Schlafes können wir aber auch davon ausgehen, daß in asketisch orientierten Kreisen mit Schlafentzug experimentiert worden ist. Dementsprechend sind dessen Wirkungen, d.h. emotionale Labilität, usw. sicher beobachtet worden.<sup>19</sup>

In Abgrenzung zu diesen Aktivitäten ist die Assoziation zwischen Schlaf und Selbsterfahrung als eine Fortführung upaniṣadischer Konzepte zu betrachten. Die *Chāndogyopaniṣad* betrachtet den Schlaf als ein unbewußtes Eingehen in das Selbst, welches in der Stufenfolge unmittelbar vor der bewußten Selbsterfahrung steht.<sup>20</sup>

Indem der Schlaf den Zustand von *turiya* unbewußt vorwegnimmt, gewinnt er eine fast heilbringende Funktion. Seine Benennung als *prājña* in der Advaitavedānta-Tradition weist auf diese Funktion hin. Das Genießen von *ānanda* im Schlafzustand, wie es die *Māṇḍūkyakārikā* beschreibt, bietet gleichzeitig eine Erklärung für die erfrischende Wirkung des Schlafes.<sup>21</sup>

Insofern kann Caraka den Schlaf als ein regeneratives Element in der Therapie betrachten und empfiehlt ihn in folgenden Fällen:

‘Diejenigen, welche durch Singen, Studieren, Alkoholgenuß, Geschlechtsverkehr, Arbeit (oder: therapeutische Anwendung), Tragen und Wandern erschöpft sind, die schlechte Verdauung

<sup>17</sup> Der Text nimmt hier Bezug auf die Theorie für die Entstehung von Krankheiten in *CS,Sū* 11.37.

<sup>18</sup> Was nicht notwendigerweise gleichbedeutend mit uns bekannten Yoga-Systemen ist.

<sup>19</sup> Vgl. Otter (1971), S.278, der die Zusammenhänge zwischen psychischen Störungen und schlechtem Schlaf beleuchtet. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Klassifizierung *CS,Sū* 21.50: *rātrau jāgaraṇaṁ rūkṣam*.

<sup>20</sup> *Chāndogyopaniṣad* 8.11.1 und 6.8.1; vgl. auch Abegg (1945), S.15f.;24.

<sup>21</sup> *Māṇḍūkyakārikā* 1.1-4; zur Erholungswirkung des Schlafes vgl. Baust (1971b), S.141ff.



oder Verletzungen haben, kräftemäßig abgebaut haben oder alt sind, Kinder und auch Frauen sind, die an Durst, Durchfall, akutem Schmerz leiden, die Atembeschwerden, Aufstoßen haben, die einen Sturz erlitten haben, angegriffen worden sind oder unter Schockeinwirkung stehen, die durch Reisen oder Schlaflosigkeit durch Ärger, Traurigkeit oder Angst erschöpft sind und die an Schlaf während des Tages gewöhnt sind, alle diese dürfen den Tagesschlaf zu allen Zeiten anwenden. Auf diese Weise gewinnen sie das Gleichgewicht der *dhātus* und Stärke; *śleṣman* stärkt ihre Glieder und bewirkt Stabilität der Lebenskraft.<sup>22</sup>

Die angegebenen Indikationen weisen alle auf die explizit formulierte Stärkung hin, die durch den zusätzlichen Schlaf erlangt werden kann; hinzu kommt die *kapha*-stärkende und damit *vāta*-reduzierende Wirkung des Tagesschlafs, die aber bei dementsprechender Konstitution oder Krankheit vermieden werden sollte.<sup>23</sup>

Dem gleichen Gedankengang gehören die Hinweise an, den Tagesschlaf im Sommer anzuwenden und in den anderen Jahreszeiten zu vermeiden, sowie bei bestimmten Leiden den Schlaf zu lassen oder verstärkt anzuwenden.<sup>24</sup>

Bemerkenswert ist die folgende Symptomatik des falsch angewendeten Tagesschlafs, die größtenteils noch heute erfahrungsmäßig nachvollziehbar ist:

‘Blässe,<sup>25</sup> Kopfschmerzen, Steifheit, ein schweres Gefühl im Körper, Gliederschmerzen, Verdauungsschwäche, Herzbeklemmung, Schwellungen, Appetitlosigkeit, Herzrasen, Schnupfen, halbseitige Kopfschmerzen, Ausschlag, Wundheit und Bläschen, Juckreiz, Mattigkeit, Husten, Halsbeschwerden, sowie Störungen des Erinnerungs- und Erkenntnisvermögens, Blockierung der Körperkanäle, Fieber, mangelnde Bereitschaft der Sinne, Intensivierung von Giftwirkungen: dies kann bei Menschen entstehen, die am Tag schlafen, ohne die Regeln zu be-

---

<sup>22</sup> CS,Sū 21.39-42.

<sup>23</sup> CS,Sū 21.45.

<sup>24</sup> CS,Sū 21.44, SS,Śā 4.38 u.a.; vgl. auch Laping (1984), S.129ff.

<sup>25</sup> Die vom kleinen Petersburger Wörterbuch gegebene Bedeutung ‘eine Form der Gelbsucht’ paßt hier nicht.

achten. Deshalb möge der Weise, der erkannt hat, welcher Schlaf regelgerecht oder gegen die Regeln ist, so schlafen, daß Wohlbefinden daraus erwächst.<sup>26</sup>

Von einer ganz anderen Seite her hat man in der Schlafforschung Betrachtungen darüber angestellt, wie sich Verschiebungen des Schlafrhythmus auswirken, und zwar hat man insbesondere die Auswirkungen von Schichtarbeit und Flugreisen auf die circadianen Rhythmen des Körpers untersucht und festgestellt, daß der Organismus mehrere Tage benötigt, bis er sich auf eine neue Situation eingestellt hat.<sup>27</sup> Daß bei einem zu häufigen oder plötzlichen Wechsel viele der bei Caraka beschriebenen Symptome auftreten können, ist bekannt. Ebenfalls bekannt ist, daß der Tagesschlaf selbst nicht so erholsam wie der Nachtschlaf ist; dies hängt einerseits mit den circadianen Rhythmen, andererseits mit Umweltfaktoren wie Licht, Lärm usw. zusammen.

Es ist anzunehmen, daß Carakas Kategorisierung des Tagesschlafs als *snigdha* ('klebrig, weich, ölig'; als Eigenschaft eng verbunden mit *kapha*) auf den beobachteten Symptomen beruht, die bei Tagesschlaf auftreten können.<sup>28</sup>

Nach einer Betrachtung, wie Schlaflosigkeit und übermäßiges Schlafbedürfnis überwunden werden können, schließt der Abschnitt mit einer Theorie des Schlafes, die sich deutlich von Suśruta unterscheidet:

'Schlaf entsteht durch *tamas*, *śleṣman* sowie durch Ermüdung von Geist und Körper, durch äußere Einflüsse, als Folge von Krankheiten und als Auswirkung der Nachtqualität. Den Schlaf, der von der Nachtqualität bewirkt wird, nennen die Kenner die Amme der Lebewesen, den durch *tamas* entstehenden die Wurzel des Übels, die übrigen weisen auf krankhafte Zustände hin.'<sup>29</sup>

Aus der heilkundlichen Erfahrung heraus und unterstützt von der Wertung der Upaniṣaden ist die CS zu einer grundsätzlich positiven Einordnung des Schlafgeschehens gelangt. Schlaf ist ein Teil des natürlichen, rhythmischen Lebensgeschehens und übt als solcher eine näh-

---

<sup>26</sup> CS,Sū 21.46-49.

<sup>27</sup> Schmidt/Thews (1987), S.147f.; Aschoff, S.97ff.;107ff.

<sup>28</sup> CS,Sū 21.50: *snigdham prasvapanam divā*. CS,Ni 7.7.3 erwähnt *svapnanityatā* als Ausdruck einer Störung von *śleṣman*.

<sup>29</sup> CS,Sū 21.58f.

rende und erhaltende Funktion für die Lebewesen aus.<sup>30</sup>

Diese Wirkung erklärt die zweite Kategorie, die den Schlaf in den Kontext krankhafter Prozesse stellt. Immer, wenn eine vermehrte Notwendigkeit für kräftemäßigen Aufbau vorhanden ist, tritt das Schlafbedürfnis auf; die internen Gründe sind Erschöpfung und Krankheiten, die äußeren sind nach Cakrapāṇidatta Verletzungen, bei denen bekanntermaßen oft ein traumatisches Schockerlebnis eintritt, welches zu Schlaf oder Bewußtlosigkeit führt. Speziell für Gehirnerschütterungen ist das kurzfristig danach erfolgende Einschlafen oder im schlimmeren Fall die Bewußtlosigkeit ein Leitsymptom, welches auch damals schon beobachtet worden sein könnte.

Der von *tamas* erzeugte Schlaf, der als Kategorie sicher aus eher philosophisch orientierten Kreisen übernommen worden ist, bleibt die einzige Form, die ausschließlich negativ bewertet wird und die therapeutisch angegangen werden sollte.<sup>31</sup> Mit der Erweiterung dieses Konzeptes durch die anderen Schlafursachen ist der Fortschritt einer differenzierteren Betrachtungsweise des Schlafgeschehens deutlich zu sehen. Die dabei benutzten Erklärungsmodelle beruhen auf den systematisierten Beobachtungen der heilkundlichen Praxis.

### Abkürzungen

CS	<i>Carakasamhitā</i>
Ni	<i>Nidānasthāna</i>
Śā	<i>Śārīrasthāna</i>
SS	<i>Suśrutasamhitā</i>
Sū	<i>Sūtrasthāna</i>

### Literatur

- Abegg, E. (1945): *Indische Psychologie*. Zürich.  
 Aschoff, J. (1971): 'Cirkadiane Periodik als Grundlage des Schlaf-Wach-Rhythmus.' In:  
 Baust, W. (1971a), S.76-121.  
 Baust, W. (1971a) (Hrsg.): *Ermüdung, Schlaf und Traum*. Frankfurt.  
 Baust, W. (1971b): 'Die Phänomenologie des Schlafes.' In: Baust, W. (1971a), S.123-172.

<sup>30</sup> Vgl. Cakrapāṇidatta zu CS,Sū 21.59: *bhūtāni prāṇino dadhāti puṣṇāṭi bhūta-dhātī*.

<sup>31</sup> CS,Sū 21.55-57.



- Buser, K.; Kaul-Hecker, U. (1991): *Medizinische Psychologie, Medizinische Soziologie*. Stuttgart/New York.
- Eliade, M. (1987): *The Encyclopedia of Religion*. Vol.13. New York, S.361-364.
- Filliozat, J. (1947): 'Le sommeil et les rêves selon les médecins indiens et les physiologues grecs.' *Journal de Psychologie* 40: 326-346 (= *Laghuprabandhāḥ*. Leiden 1974, S.212-232).
- Hauss, K. (1981) (Hrsg.): *Medizinische Psychologie im Grundriß*. Göttingen/Toronto/Zürich.
- Laping, J. (1984): "Gesunde Lebensweise". Der svasthyavṛttādhyāya des altindischen Mediziners Suśruta.' *Curare* 7: 129-143.
- Otter, H.P. (1971): 'Die pathologische Physiologie des Schlafes.' In: Baust, W. (1971a): S.257-289.
- Roşu, A. (1978): *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*. Paris.
- Schäfer, H. (1971): 'Ermüdung und Müdigkeit.' In: Baust, W. (1971a), S.11-44.
- Schmidt, R.F.; Thews, G. (1987) (Hrsg.): *Physiologie des Menschen*. Berlin/Heidelberg/New York.
- Schneider-Helmert, D. (1990): 'Schlaf- und Schlafstörungen.' In: T. v. Uexküll. *Psychosomatische Medizin*. München/Wien/Baltimore, S.644-651.

**Summary:** *As an interruption of the state of waking, sleep has puzzled man since the earliest times. In the Indian traditions we find negative evaluations of sleep, especially in religious circles. The theory of the Suśrutasaṃhitā that sleep is brought about by tamas which overpowers the mind goes back to the Bṛhadāraṇyakopaniṣad and stresses the necessity of overcoming the dullness of sleep. But in the Upaniṣads we find a positive evaluation of sleep as well. Relating this point of view to clinical observation, the Carakasamhitā comes to a theory of sleep which is more differentiated. According to this text sleep has a regenerative power and belongs to the natural rhythm of life.*

# Kokkokas *Ratirahasya* übersetzt und erläutert (I)

KLAUS MYLIUS

## Einleitung

Unmittelbar auf das *Kāmasūtra*, das berühmteste der zahlreichen altindischen Werke über Erotik, folgt nach unbestrittener Auffassung im Rang das *Ratirahasya*. Schon frühzeitig wurde sein hoher inhaltlicher und kompositorischer Wert erkannt, indem es ins Persische und danach ins Arabische übersetzt wurde, und indem es bei Hindus und Muslimen gleichermaßen in großem Ansehen stand.

Die zeitliche Einordnung des *Ratirahasya* stellt uns vor ähnliche Schwierigkeiten, wie es die meisten Werke der altindischen Literatur tun. Der Text nennt keinerlei Jahreszahlen und überläßt es dem Forscher, aus indirekten Hinweisen auf sein Alter zu schließen. So verwundert es nicht, daß man — ähnlich wie bei anderen, ebenfalls berühmten Werken — zu sehr unterschiedlichen chronologischen Einschätzungen gekommen ist, die für das *Ratirahasya* die riesige Zeitspanne zwischen dem 8. und dem Ende des 13. Jahrhunderts, mehr als ein halbes Jahrtausend also, offenließen. Die Erwähnung seines Autors, Kokkoka, in Kommentaren zum *Amaruśataka*, *Meghadūta* und *Gītagovinda*, die im 13. und 14. Jh. verfaßt wurden, führte zu der *communis opinio*, daß Kokkoka dem 12. Jh. angehört haben müsse. In diesem Sinne sprach sich auch G.R. Garg aus (*An Encyclopedia of Indian Literature*. Delhi 1982, S.348).

Die Erwähnung Kokkokas bei Arjunavarmadeva, einem Kommentator des 13. Jh., und bei Mallinātha (14. Jh.) ist unbestritten und legt den *terminus ante quem* fest. Aber die Lebenszeit des Kokkoka ist sehr wahrscheinlich erheblich früher, als bisher geschehen, anzusetzen. Denn das *Ratirahasya* wird auch in der *Jayamaṅgalā*, einem Kommentar zum *Kāmasūtra* aus dem 11 Jh., der dem König Bhoja (1010-1062) bereits bekannt war, zitiert. Außerdem hat sich ergeben, daß der Jaina Somadevasūri sich im *Nītivākyāmr̥ta* auf Koka, d.h. Kokkoka, bezieht. Wann dieses Werk verfaßt wurde, wissen wir zwar nicht, doch schrieb Somadevasūri noch ein weiteres Werk, die *Yaśastilakacampū*, und von dieser ist bekannt, daß sie im Jahre 959 entstand. Die Obergrenze ergibt sich aus der *Haramekhalā* des Mahuka, auf die sich Kokkoka bezieht. Sie wurde 831, nach anderen Autoren 887 verfaßt. Aus allen diesen Fakten

resultiert eine Eingrenzung der Entstehung des *Ratirahasya* auf etwa ein Jahrhundert und vor allem die Erkenntnis, daß das Werk noch im 1. Jahrtausend entstanden ist.

Der Autor, Kokkoka, war auch unter den Namen Koka, Kukkoka, Kokka, Kokkaka und sein *Ratirahasya* auch als *Kokaśāstra*, Lehrbuch des Koka, bekannt. Über seine Person wissen wir so gut wie nichts. Unter Gelehrten und Dichtern soll er sehr geachtet gewesen sein (XV,130). Eine Legende macht ihn zu einem Brahmanen aus Kashmir. Daß er im Norden Indiens beheimatet war, geht deutlich aus seiner ablehnenden Haltung gegenüber gewissen brutalen Praktiken von Schlägen hervor, die im Dakṣiṇāpatha, also dem südlichen Indien, üblich seien, *iha* 'hier' jedoch von den Weisen mißbilligt würden (X,59). Sein Ruhm als Sachverständiger für erotische Probleme soll sich darauf begründet haben, daß er eine vor dem König nackt erschienene nymphomanische Yakṣī (Dämonin) befriedigt habe. Offensichtlich hat dieser König, Vainyadatta (der mit dem gleichnamigen Gupta-Sproß in Bengalen um 507 nicht identisch gewesen sein kann), zur Befriedigung seiner Neugier Kokkoka mit der Abfassung des *Ratirahasya* beauftragt (I,4). Das entsprach durchaus dem damals üblichen Mäzenatenverhältnis zwischen einem politischen Herrscher und den an seinem Hof lebenden Dichtern und Schriftstellern.

Das *Ratirahasya* besteht aus 15 in der Länge sehr ungleichen Kapiteln. Diese umfassen insgesamt je nach der Lesart 549 bis (so in der vorliegenden Übersetzung) 555 Verse, die in verschiedenen Metren gehalten sind. Zur schnellen Information des Lesers folge hier eine Inhaltsübersicht:

- I Typologie der Frauen
- II Geschlechtsleben und Mondphasen
- III Die sexuellen Typen der Menschen
- IV Alter, Konstitution und Charakter
- V Das Geschlechtsleben in den einzelnen Landesteilen
- VI Die Umarmungen
- VII Die Arten der Küsse
- VIII Die Arten der Nägelspuren
- IX Der Liebesbiß
- X Die Stellungen beim Geschlechtsverkehr
- XI Wie man das Vertrauen eines Mädchens gewinnt
- XII Die Pflichten der Ehegattin
- XIII Das Verhalten des Mannes zu fremden Frauen



XIV Geheimmittel zur Gewinnung einer Frau

XV Medizinische Ratschläge für das Geschlechtsleben.

Schon diese knappe Übersicht zeigt, daß das *Ratirahasya* neben seiner Rolle als Erotikon eine wertvolle Quelle zur Kulturgeschichte überhaupt, aber auch zur Medizin, Psychologie, Geographie und Botanik darstellt.

Die schon in den vedischen Prosaschriften ausgeprägte und seitdem in Alt-Indien traditionelle Neigung zum Klassifizieren ist auch im *Ratirahasya* in hohem Maße vorhanden. Eine solche Tendenz kann einem Lehrbuch und unserem heutigen Verständnis desselben jedoch nur zustatten kommen.

Wenn auch ein Hauptanliegen des *Ratirahasya* darin besteht, den Leser zu befähigen, ablehnende oder gar frigide Frauen zu gewinnen und zu befriedigen, so hat F. Wilhelm doch sehr richtig erkannt, daß sich das Werk im Vergleich zum *Kāmasūtra* in mancher Hinsicht "zahmer" verhält ('Die Beziehungen zwischen *Kāmasūtra* und *Arthaśāstra*', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 116.1966, S.291-310; s. S.302). Für die Einschätzung der Entwicklung der indischen Liebeslehren ist das Verhältnis beider Werke überhaupt so bedeutsam, daß wir bei diesem Punkt noch etwas verweilen wollen.

Eine ganze Anzahl von Gesichtspunkten, die das *Kāmasūtra* aufweist, ist im *Ratirahasya* nicht (mehr) vertreten. Dazu zählen die Lebensziele, die Lebensweise des städtischen Elegants (*nāgaraka*), der Liebesstreit, die Fellatio und überhaupt der Oralverkehr, Gestik und Mimik, die Hochzeitsfeier, die Rolle einer wiederverheirateten Witwe, das Leben im Harem und insbesondere das in seiner kulturhistorischen Bedeutung überragende Kapitel über die Prostitution. Auch in Einzelheiten gibt es Abweichungen, die der Grundtendenz entsprechen. So kennt das *Ratirahasya* nicht den im *Kāmasūtra* II,6,49 erwähnten Analverkehr. Ersteres perhorresziert das "Fremdgehen"; das *Kāmasūtra* ist in diesem Punkt weit weniger skrupulös. Ähnlich stehen sich die Ansichten des *Kāmasūtra* (V,6) und des *Ratirahasya* (XIII,103) in ihrer Stellung zur Haremswirtschaft gegenüber, die das letztere Werk verurteilt und daher nicht bespricht.

Bei allen Abweichungen ist dennoch die historische Kontinuität der indischen Liebeslehren unverkennbar. Kokkoka hat von seinen Vorgängern als Essenz insbesondere das übernommen, was der Praxis dienen soll (I,5). Das Grundgerüst seines Werkes ist somit im wesentlichen eine Zusammenfassung der Lehren des Vātsyāyana. So lehnen sich die Kapi-

tel XII und XIII und insbesondere die Ausführungen über die Liebesbotin (XIII,77ff.) eng an das Kāmasūtra an.

Den Leser des *Ratirahasya* werden jedoch vor allem diejenigen Punkte interessieren, in denen Kokkoka über die Lehren des Vātsyāyana hinausgeht, und diese sind in der Tat nicht wenige. Am bedeutendsten ist wohl die These Kokkokas über die erogenen Zonen (*kāma-sthāna*) und ihre Behandlung. In Europa begann die Erforschung der erogenen Zonen erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. (Chambard 1881); der Begriff selbst wurde erst 1903 von Ellis geprägt (vgl. S.C. Upadhyaya, *Kokashastra of Pandit Kokkoka*. Bombay 1981, S.15). Dem *Ratirahasya* eigen sind auch die Ausführungen über die Liebe im Einklang mit den Mondphasen, die Konstitutions- und Wesenstypen, die meditativen Formeln zur Hinauszögerung der Ejakulation und die weit über das Kāmasūtra hinausgehenden Angaben über pflanzliche und andere Geheimmittel. Die vier Frauentypen des Kokkoka sind von denen des Vātsyāyana durchaus verschieden, zumal dieser nur nach der Dimension der Genitalien klassifiziert. Die X,5ff. gegebene Anatomie der Vagina findet sich im Kāmasūtra nicht; dies gilt insbesondere für die Clitoris und ihre Stimulierung. Auffälligerweise empfiehlt unser Werk u.a. Mittel zur Abtreibung (XV,60-62), die im Kāmasūtra generell nicht vorkommen. Ebenso ist es Kokkoka, der die Bedeutung des Körperduftes bei den diversen Frauentypen in bahnbrechender Weise würdigt (I,11.14.16.18;III,21.26.28); in Europa gewann man erst um 1900 hierüber bestimmte Erkenntnisse (Ellis). Allerdings fußt das *Ratirahasya* hier auf einer bestimmten Traditionslinie der epischen und klassischen Sanskrit-Literatur. Auch die Einteilung der Frauen nach dem Alter hat das Kāmasūtra nicht. Daß der geographische Gesichtskreis Kokkokas über den des Vātsyāyana hinausgeht, zeigt sich darin, daß er sich über Frauen aus Provinzen, die im Kāmasūtra noch nicht genannt bzw. bekannt sind, äußert.

Gänzlich neuartig gegenüber dem Kāmasūtra sind alle Angaben und Überlegungen des *Ratirahasya*, die sich auf die Tantra-Literatur stützen. Das *Ratirahasya* widerspiegelt sie hauptsächlich in Kapitel XIV, wo mystische Silben und Formeln genannt werden, die zur Gewinnung von Frauen führen sollen. Die Wurzeln solcher Formeln reichen in Indien freilich viel weiter zurück als in die Zeit des Tantrismus: so hat schon in den Zeiten des vedischen Opferrituals die Silbe *om* eine große Rolle gespielt; andere mystische Silben enthält z.B. das mittelvedische *Aitareya-Āraṇyaka*. Jedenfalls macht Kokkoka von den Lehren des Tan-



trismus reichen Gebrauch, wobei immer wieder die zauberische Gewinnung von Frauen im Vordergrund steht, so in der Verwertung des *Uddiśa-Tantra* (XIV,53;XV,35). Die von den Tantras postulierte Einheit von körperlicher und geistiger Liebe findet im *Ratirahasya* einen deutlichen Niederschlag.

Neben dem *Kāmasūtra* und den Tantras macht Kokkoka aber auch noch von einer dritten Quelle Gebrauch; der außerhalb des *Kāmasūtra* stehenden Tradition von altindischen Lehren der Liebeskunst. Wegen der beherrschenden Stellung des *Kāmasūtra* sind diese Stellen für den Forscher natürlich von besonderem Interesse. Kokkoka, der seinen Vorläufern dankt (I,5), will ausdrücklich die neben Vātsyāyana bestehende Tradition in sein Lehrbuch einbeziehen (I,9). Daher birgt das *Ratirahasya* wertvolles Material, das ohne Kokkokas Wirken sicherlich zum mindesten teilweise der Vergessenheit anheimgefallen wäre.

Von Autoren, die vor Vātsyāyana lebten, nennt Kokkoka Nandikeśvara (Vātsyāyana erwähnt einen mythischen Vorläufer Nandin) und Gonikāputra (I,9;II,5), der im *Kāmasūtra* als Autorität für die Beziehungen zu den Frauen anderer Männer gilt. Der 'Fürst der Weisen' (*munīndra*) ist freilich nicht, wie der Kommentator Kāncinātha wollte, identisch mit Gonardiya, der Autorität für die Pflichten einer Ehefrau im *Kāmasūtra*; die Stellen VI,11 und VIII,4 beziehen sich vielmehr auf Vātsyāyana.

Von den gegenüber dem *Kāmasūtra* jüngeren Quellen ist für Kokkoka die *Guṇapatākā* besonders wichtig. Aus diesem Werk stammt u.a. die Einteilung der Frauen nach Altersgruppen. *Guṇapatākā* ist der Name eines Freudenmädchens, das von einem gewissen Mūladeva, einer als Autorität für erotische Probleme weithin bekannte, historisch aber schwer faßbaren Persönlichkeit, unterrichtet wurde. Das diese Unterweisung enthaltende Werk selbst ist verloren gegangen und nur aus Zitaten bekannt. Kokkoka nennt es mehrfach als Quelle beim Namen (IX,3.7.25)

In den Kapiteln XIV und XV macht Kokkoka ferner umfassenden Gebrauch von der *Haramekhalā* des Mahuka, indem er diesem Werk Rezepte zur Heilung von Krankheiten und Schönheitsfehlern sowie zur Herstellung von Aphrodisiaka und Parfüms entnimmt. In den Versen XV,118-129 sind Lehren aus dem *Rasaratnākara* des Nāgārjuna enthalten. Dieses alchemistische Werk empfiehlt besonders Quecksilberpräparate zur Gewährleistung von Langlebigkeit bzw. ewiger Jugend. Auch für Unverletzlichkeit und Unsichtbarkeit werden von diesem Buch, das zwischen dem 8. und 10. Jh. entstanden ist, Rezepte beigebracht.



Die Würdigung des *Ratirahasya* wäre unvollständig, wollten wir den Sexualwissenschaftler nicht auf einige Punkte hinweisen, die sein besonderes Interesse beanspruchen dürften. Als in der Neuzeit der erste Fall von Gruppensex publik wurde (Großbritannien 1948), stockte den Moralisten der Atem. Hier wie so oft gilt jedoch: weder die Neuzeit noch Europa können universale Priorität beanspruchen. Auch Sittengeschichte ist letztlich ein Teil der Weltgeschichte. Schon dem *Kāmasūtra* war Gruppensex nicht unbekannt (II,6,42). Noch deutlicher behandelt das *Ratirahasya* (X,41-42) den Verkehr eines Mannes mit mehreren Frauen bzw. einer Frau mit mehreren Männern. Auch der künstliche Penis (Dildo) ist nicht eine moderne Erfindung geschäftstüchtiger Japaner: seine Verwendung wird vielmehr im *Kāmasūtra* wie im *Ratirahasya* (V,15) als durchaus üblich erörtert. Auch auf diesem Gebiet erweist sich also das europazentristische Weltbild als ein Zerrspiegel.

Trotz seines streckenweise nüchternen Inhalts ist das *Ratirahasya* in kunstvollen, schwierigen Sanskrit-Versen abgefaßt und widerspiegelt ein hohes Niveau der Dichtkunst. An Stellen, die vom Inhalt her dazu einladen, so bei den Anrufungen des Liebesgottes, verleiht Kokkoka seinen Worten einen beeindruckenden dichterischen Schwung. Der Form nach ist also das *Ratirahasya* vom *Kāmasūtra* diametral verschieden. Letzteres ist im sog. Sūtra-Stil gehalten, der durch außerordentliche, mitunter geradezu ängstliche Gedrängtheit charakterisiert wird. Werke im Sūtra-Stil waren nicht als Einführungen oder Kompendien für Laien gedacht; vielmehr wandten sie sich an den bereits der Materie Kundigen, dem sie eine mnemotechnische Stütze, gewissermaßen eine Direktive sein wollten. Es war dies also eine Lektüre für den in die Grundlagen des jeweiligen Faches im großen und ganzen eingeweihten Kenner. Ohne die Zuhilfenahme von Kommentaren würde sich das *Kāmasūtra* unserem heutigen Verständnis auf weite Strecken hinweg entziehen. Auch das *Ratirahasya* ist mehrfach (so von Kāñcīnātha, Avāñca Rāmacandra, Kaviprabhu und Harihara) kommentiert worden, doch ist es trotz seiner kunstvollen Sprache viel leichter verständlich als das Werk des Vātsyāyana und erfreut sich nicht zuletzt aus diesem Grunde einer großen Popularität.

Eine kritische Ausgabe des *Ratirahasya* gibt es bislang nicht, obwohl es an Manuskripten nicht mangelt. Die vorliegende Übersetzung beruht auf dem von Bhāgīratha Svāmī Āyurvedācārya gegebenen Text (Calcutta 1930). Zu nennen sind ferner die Editionen von Devīdatta Śarma (Benares 1922) und von D. Parajuli (Lahore 1921). Die bisher

beste Übersetzung ist die von S. Lienhard gegebene deutsche Version (Stuttgart 1960), die allerdings auf der Ausgabe von Devīdatta Śarman beruht. Sie ist jedoch so knapp annotiert, daß sie nur den auf dieses Gebiet spezialisierten Indologen anspricht, den Interessen eines weiteren Leserkreises dagegen weniger entgegenkommt. Eine sehr freie englische Übersetzung ist die von S.C. Upadhyaya (Bombay 1965, Neudruck 1981), die unter dem Titel *Kokashastra, the Hindu secrets of love* erschien. Während aber diese auf dem Sanskrit-Original beruht, bezieht sich die Übersetzung von W. Kabus (Stuttgart 1968) auf die englische Version von A. Comfort.

Die vorliegende Übersetzung hat es sich zur Aufgabe gemacht, dem Leser nach Möglichkeit das in Geist und Buchstaben lebendige Original unverfälscht nahezubringen. Das schloß das Bemühen ein, der Diktion der Sanskrittexte tunlichst genau zu folgen.

Ohne somit eine Nachdichtung oder gar eine Modernisierung anzustreben, war es dennoch das Bemühen des Übersetzers, dem Leser einen Text von flüssiger Lesbarkeit zu präsentieren. Zu diesem Zweck mußte vielfach der Sinn des Originals durch Stütz- und Füllwörter, Veränderung des Numerus und des Modus und andere Hilfsmittel verdeutlicht werden, worauf in besonderen Fällen im Anmerkungsapparat verwiesen wurde. Mitunter machte es sich erforderlich, zur Vermeidung von Eintönigkeit ein und denselben Begriff variabel zu übersetzen; vgl. etwa die Wiedergabe von *vaśīkaraṇa* in den Kapiteln XIV und XV des *Ratirahasya*.

Eine essentielle Bedeutung hat die adäquate Übersetzung der zahlreichen im Text vorkommenden Pflanzennamen; leider liegt hier jedoch zugleich eine *crux magna* der Indologie. Auch die von G.J. Meulenbeld (*The Mādhavanidāna*, Leiden 1974, sowie Anhang zu R.P.Das, *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume*, Stuttgart 1988) gegebene Auflistung ist keineswegs vollständig. Der Übersetzer hat getan, was in seinen Kräften stand, wobei er sich darüber klar ist, daß künftige Forschungen hier noch manches zu verbessern haben werden. Der interessierte Leser sei mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß in den Kapiteln über Medizin und Kosmetik noch mancher ungehobene Schatz zu finden ist. Die Notwendigkeit einer interdisziplinären Zusammenarbeit von Medizinern, Pharmakologen, Botanikern und Indologen ergibt sich hier geradezu zwingend. Es sei dazu an die Worte des bedeutenden Arztes und Sexualwissenschaftlers M. Hirschfeld erinnert, die er im Jahre 1929 im Vorwort zu einer Ausgabe des *Anaṅgarāṅga*



folgendermaßen formulierte:

‘Eine sehr reizvolle Aufgabe sehe ich ... für einen Botaniker darin, sich mit den im *Anaṅgarāṅga* aufgezeichneten Rezepten der verschiedenen Liebeshilfsmittel aus pflanzlichen Stoffen zu beschäftigen, auch ein Chemiker könnte sich vielleicht allerlei Anregungen aus diesem Buche holen, ja, ich sehe durchaus keine Unmöglichkeit, daß sich nicht etwa unsere Laboratorien, welche seit vielen Jahren und meistens vergeblich nach ähnlichen Mitteln suchen, aus den Angaben dieses Buches wertvolle Anregungen holen könnten.’

Dabei sind arsen- und quecksilberhaltige Mittel selbstverständlich abzulehnen, doch bleiben rationelle Verfahren in nicht unbedeutender Zahl bestehen, wobei nur an die bis heute fortdauernde Verwendung des Henna-Farbstoffes und der *Datura*-Alkaloide erinnert werden soll. Nach wie vor besteht die Aufgabe, die im *Ratirahasya* und ähnlichen Werken enthaltenen Rezepte ihres magischen Beiwerks zu entkleiden und sie auf ihre pharmakodynamischen Potenzen zu prüfen.

Der Übersetzer nutzt die Gelegenheit, um Herrn Bibliotheksdirektor Dr. Hartmut-Ortwin Feistel, Leiter der Orientabteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin, für die bereitwillig gewährte bibliographische Unterstützung herzlich zu danken. Besonderer Dank gebührt den Herausgebern des *JEĀS*, insbesondere Herrn Dr. Rahul Peter Das, für die Bereitschaft, diese neue Übersetzung zu veröffentlichen und mit dem Abdruck ihres ersten Teiles dem Übersetzer gleichzeitig auch die Möglichkeit zu gewähren, seinem verehrten Kollegen Herrn Dr. Gerrit Jan Meulenbeld zu dessen Jubiläum seine Ehrerbietung zu erweisen.

Mit der hier in Fortsetzungen vorgelegten Übersetzung des *Ratirahasya*, der eine des *Anaṅgarāṅga* folgen soll, hofft der Übersetzer sowohl den mit der Erforschung des *Kāmasāstra* befaßten Fachkollegen als auch den an kulturgeschichtlichen Fragen generell interessierten Lesern eine Handreichung zu bieten und zu weiteren interdisziplinären Untersuchungen anzuregen. Kokkoka und andere *Kāmasāstra*-Verfasser haben einen Anteil an den weltbedeutenden Leistungen des indischen Volkes. Indiens Kultur als Teil der Weltkultur, indische Erotik als in den menscheitsumspannenden Begriff der Liebe eingebettet zu erkennen, bedeutet zugleich, über Zeit-, Länder- und Völkergrenzen hinweg den Sinn des Humanismus zu begreifen. Darin — und in vielen einzelnen Gedanken und Hinweisen zum realen Liebesleben — erweisen sich



‘Das Geheimnis der Liebeslust’ und ähnliche Werke über die Jahrhunderte hinweg als Artikulation und Bestandteil von Menschsein, Kultur, Welt.

## Übersetzung des *Ratirahasya*

### I. Der Abschnitt über die Frauentypen

1. Von dem Gliederlosen<sup>1</sup> ist mit Hilfe der Frauen die Weltendreiheit<sup>2</sup> erobert worden. Der Liebesgott, von mannigfachem Wandel, soll euch Erfüller aller Wünsche<sup>3</sup> sein.
2. Von ihm wurde gewaltsam und unverzüglich des Halb-Weib- und -Mannum geschaffen,<sup>4</sup> obwohl er vom Blickstrahl des Dreiburgenbesiegers<sup>5</sup> verbrannt wurde. Er, des Mondes Freund, ist siegreich, Stätte der Freuden, von liebevollem Wandel, herrlicher Gott, Gottheit derer, die die weltlichen Freuden genießen, im Geiste geboren.
3. In seinem Gefolge ist ein Bienenschwarm. Kuckucke sind ihm die geeigneten Barden. Der Kaltstrahler (Mond) ist sein weißer Schirm; sein brünstiger Elefant ist der Wind vom Malaya<sup>6</sup>. Schlankleibige Mädchen bilden als Liane seine Bogensehne; ihre anmutigen Seitenblicke sind die Linien seiner Pfeile. Die Begleiter des im Geiste geborenen, weltbesiegenden großen Helden leben hoch!

---

<sup>1</sup> Dieser Beiname (*anaṅga*) des Liebesgottes Kāma bezieht sich auf die wohl bekannte Legende seiner Verbrennung durch den zornigen Śiva, als er diesen in seinem Versuch, ihn mit Umā zu vermählen, bei der Askese störte; durch die Verbrennung wurde Kāma glied- bzw. körperlos.

<sup>2</sup> Himmel, Erde und Unterwelt bzw. Luftraum.

<sup>3</sup> Im Sanskrit ist *kāma* zunächst das Verlangen bzw. Verlangte, insbesondere das den Sinnen Angenehme, sodann im engeren Sinne der Sinnesgenuß par excellence, die Liebesfreude.

<sup>4</sup> Trotz seines Widerstandes (s. Anm.1) wurde Śiva schließlich doch mit Umā vereinigt. Offenbar wird hier zudem auf die auch im Tantrismus vorhandene Vorstellung von der dualistischen (männlich-weiblich) Natur des höchsten Prinzips angespielt.

<sup>5</sup> Beiname Śivas. Im *Padma-Purāṇa* (Kap.31-34) und im siebenten Kapitel des *Bhāgavata-Purāṇa* wird geschildert, wie Śiva die drei aus Gold, Silber bzw. Eisen bestehenden Burgen der Dämonen vernichtete.

<sup>6</sup> Ein Gebirge an der Malabarküste im südwestlichen Indien.

4. Von einem Dichter names Kokkoka ist dies verfaßt worden, um der Wißbegierde des Herrn Vainyadatta willen; beachten sollen bei den Liebeskünsten die Verständigen die Aneinanderreihung der Worte wie eine Leuchte.
5. Nachdem er (Kokkoka) immer wieder aus den [Werken der] besten Weisen<sup>7</sup> den Sinn wie die Milch aus den Kühen ermolken und durchgequirlt hat, gezielten Sinnes, ist die Essenz daraus dargeboten worden[, wie Butter aus Milch]. Süß ist sie und heilsam, brauchbar beim Genuß der Jugend einer anmutigen Geliebten, die vorzüglichste, selbst von den Göttern hochgeschätzt. Bedient euch, ihr Gelehrtenfürsten!
6. Die glückliche Gewinnung einer Unerreichbaren, die Entzückung der Gewonnenen, die vollkommene Liebeslust mit der Entzückten — das ist der Zweck der Liebeslehre.
7. Im Kreislauf der Wiedergeburten, der so unbeständig ist, wie aus der Dachrinne tropfendes Wasser, ist der einzige, höchste Wert das, was als die ganze Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt angesehen wird: das Liebesglück. Es ist dem Wissen um das höchste Sein vergleichbar. Welcher törichte Mensch, der stumpfsinnig der Buntheit der zarten Liebeskünste gegenübersteht, findet solches Glück?
8. Wer schwach ist in der Kenntniss der Frauentypen, des Wesens, der Eigenschaften, der landeseigenen Sitten, des Verhaltens, der Gefühle und der Gebärden der Frauen, ein in der Liebeslehre Törichter: der stolpert selbst dann, wenn er die Jugend von Frauen gewonnen hat.<sup>8</sup> Was macht ein Affe, wenn er eine Kokosnuß erlangt hat?<sup>9</sup>
9. Was auch immer außerhalb der Zusammenfassung der Leitsätze des Vātsyāyana in der Überlieferung erscheint, dies wird von mir dargelegt sein. Das Vertrauen in die Stimme der alten Weisen ist ja allgemein. Wenn hier das dort seinem Wesen nach Offenbarte auf andere Weise besprochen wird, ist dies zum Nutzen der geistig Trägen.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Die früheren Lehrer der Liebeskunst, insbesondere Vātsyāyana, Verfasser des *Kāmasūtra*.

<sup>8</sup> Gemeint ist das Zusammensein mit jungen Frauen.

<sup>9</sup> Die Antwort auf diese rhetorische Frage lautet: nichts, sofern der Affe nicht weiß, wie man die Kokosnuß öffnet.

<sup>10</sup> Trotz dieser vorsichtigen Übersetzung von *manda* trifft die deutsche Version



10. Die Padminī, danach die Citrinī, darauf die Śaṅkhinī und dann die Hastinī kennt man als Grundtypen der Frauen. Die beste ist die erstgenannte. Danach nimmt die junge Frau der Reihe nach [an Wert] ab.
11. Die Padminī ist zart wie eine Lotosknospe. Der Duft der geöffneten blauen Lotosblüte haftet an ihrer Wollustflüssigkeit, himmlischer Wohlgeruch an ihrem Körper. Einer scheuen Gazelle ähnlich und an den Rändern rötlich sind ihre Augen. Ihr Brüstepaar ist unschätzbar, die Schönheit der Śrī-Frucht<sup>11</sup> nachahmend.
12. Eine der Sesamblüte gleiche Nase trägt sie. Stets vertraut sie auf die Verehrung von Brahmanen, Lehrern und Göttern. Sie hat einen Glanz wie das Blatt der blauen Wasserlilie. Ihre Haut ist hell wie die Blüte des Campaka<sup>12</sup>. Dem Inneren des geöffneten Lotos gleicht ihr Liebessonnenschirm<sup>13</sup>.
13. Sie wandelt sacht einher, spielerisch, wie eine Königsgans (weiße Gans) so schlank. Von drei Hautfalten durchzogen ist der Rumpf.<sup>14</sup> Sie hat die Stimme einer Gans und ist gut gekleidet. Sie ißt nur Zartes, Sauberes und nur wenig, ist stolz und zutiefst schamhaft. Sie ist eine Liebhaberin weißer Blüten und Gewänder.
14. Die Citrinī hat einen gefälligen Gang, ist weder zu groß noch zu klein und hat schlanke Gliedmaßen. Umfangreich sind dagegen ihr Busen und das Gesäß. Ihre Unterschenkel gleichen denen der Krähe,<sup>15</sup> und ihre Lippen sind aufgeworfen. Vom Wohlgeruch des Honigs ist ihre Wollustflüssigkeit, Muschelförmig ist ihr Hals. Wie der Klang des Cakora<sup>16</sup> ist ihre Stimmart. Des Tanzes, Gesangs

---

nicht ganz den Sinn des von Kokkoka Gemeinten, der seine Leser selbstverständlich nicht beleidigen wollte. Die Lektüre des *Kāmasūtra* mit seinem überkonzisen Stil stellte an den nicht vorgebildeten Leser so hohe Anforderungen und war zudem so trocken, daß sich der Griff nach dem *Ratirahasya* als einem Werk der Kunstdichtung auch für einen Interessenten von einiger Bildung empfahl.

<sup>11</sup> Die Frucht des Bilva, einer Citracee (*Aegle marmelos*).

<sup>12</sup> Der Baum *Michelia champaka*.

<sup>13</sup> Häufige Kenning für die Clitoris. Gemäß dem Kommentar des Kāñcīnātha ist allerdings die Vulva gemeint.

<sup>14</sup> Dies galt im alten Indien als Schönheitsmerkmal.

<sup>15</sup> D.h. sind ebenso gerade.

<sup>16</sup> Eine Rebhuhnart (*Perdix rufa*).



und dergleichen ist sie kundig.

15. Ihre Stätte des Liebesgottes ist rund und aufgeschwollen, innen schlüpfrig und reich an Wollustflüssigkeit, mit nicht übermäßig dichten Schamhaaren. Von Natur aus unstet ist ihr Blick. Sie ist entzückt von äußerlichem Liebesspiel.<sup>17</sup> Sie nascht gern etwas Süßes und liebt alles, was bunt ist.
16. Die Śaṅkhinī kann schlank oder auch nicht schlank sein. Ihr Körper, ihre Füße und ihr Rumpf sind länglich.<sup>18</sup> Sie begehrt rotgelbe Blüten und Kleider. Leicht wird sie zornig.<sup>19</sup> An ihrem Körper sind die Adern sichtbar. Sie trägt ein langes, tiefliegendes Haus des Liebesgottes, das überaus stark behaart ist. Von salzigem Geruch ist ihr Liebessaft.
17. Sie verursacht eine Fülle von Nägelspuren<sup>20</sup> während des Beischlafs. Schnell tropft dann ihr Liebessaft, und ihr Körper wird etwas erhitzt. Sie ist weder eine schwache noch eine starke Esserin. Gewöhnlich ist sie von galliger Natur. Sie ist verleumderischen<sup>21</sup> und schmutzigen Sinnes, mit einer Stimme wie ein Esel.
18. Ohne Anmut ist der Gang der Hastinī. Sie trägt ein paar Füße mit äußerst dicken, krummen Zehen und einen kurzen, fetten Hals.<sup>22</sup> Sie hat einen bräunlich-rötlichen Haarschopf, ist von grobem Betragen und überaus fett. Wie der Brunstsafte der Elefanten ist ihr Geruch am Körper und an der Wolluststätte.
19. Meist ißt sie doppelt gewürzt und scharf. Ihre Scham hat sie fahren lassen. Die Lippen sind beweglich und überaus dick. Beim Verkehr ist sie schwer zu befriedigen. Sie besitzt eine Schamspalte, die außen stark behaart und innen außerordentlich weit ist.<sup>23</sup> Ihre

---

<sup>17</sup> Sie zieht also Umarmungen, Küsse und Petting dem eigentlichen Geschlechtsverkehr vor.

<sup>18</sup> Wir würden von einem leptosomen Typ sprechen.

<sup>19</sup> Kokkoka hat offenbar Typen von Temperamenten herausgearbeitet, die den altgriechischen nahekommen: die Śaṅkhinī ist jedenfalls eine Cholerikerin, die Citrīṇī sanguinisch, die Hastinī phlegmatisch.

<sup>20</sup> Kratzen und Beißen werden schon im *Kāmasūtra* als Merkmale besonderer Leidenschaft ausführlich erwähnt.

<sup>21</sup> Oder: klatschhaften.

<sup>22</sup> Kokkoka beschreibt eine ausgeprägte Pyknikerin.

<sup>23</sup> Diese Beschreibung entspricht dem Typus der 'Elefantenkuh' im *Kāmasūtra*.

Rede ist stammelnd.

20. Auge, Weltzeitalter, Pfeil, Jahreszeit, Sonne, Himmelsrichtung, Elefant — die diesen Begriffen entsprechenden Zahlen<sup>24</sup> sind die lunaren Tage, die beim Liebesgenuß zur Freude der Citriṇī-Frauen dienen. Planet, Lunartag, Welt, Erdteil — die damit verbundenen Tage<sup>25</sup> gehören der Hastinī. Die übrigen vier Lunartage<sup>26</sup> sind für die Śaṅkhinī-Frauen.<sup>27</sup>
21. In der Stellung des Lotosblumensitzes<sup>28</sup> befriedigt man die Padminī, in der Art des Bambusrohrspaltens<sup>29</sup> die Śaṅkhinī, mit beiden Füßen über den Schultern<sup>30</sup> die Hastinī, auf städtische Weise<sup>31</sup> die Citriṇī.
22. Man begibt sich um des Wollustglückes willen zur Citriṇī in den ersten drei Stunden des Tages bzw. der Nacht; man liebt die Hastinī jeweils im zweiten Dreistundenabschnitt; man versetzt im dritten die Śaṅkhinī in feuchten Zustand; man entzückt die liebliche Padminī im vierten Dreistundenabschnitt.
23. Mittels der mit dem Saft der Bananenwurzel getränkten Muskatnuß kann man sich die Citriṇī in Kürze willfährig machen, mittels mit Honig bestrichener Flügel von Turteltauben und Bienen die Hastinī; die Willfährigkeit der Śaṅkhinī bewirkt man durch die von der Śrī-Frucht<sup>11</sup> begleitete aromatische Wurzel der Tagarī<sup>32</sup>. Dies wird jeweils zusammen mit Betel dargeboten und der Reihenfolge nach

---

<sup>24</sup> Nämlich der zweite, vierte, fünfte, sechste, zwölfte, zehnte und achte Tag der auf- bzw. absteigenden Monatshälfte.

<sup>25</sup> Der neunte, fünfzehnte, vierzehnte und siebente Tag.

<sup>26</sup> Der erste, dritte, elfte und dreizehnte Tag.

<sup>27</sup> Die für Padminī-Frauen in Betracht kommenden Tage bleiben unerwähnt.

<sup>28</sup> Die auf dem Rücken liegende Frau hält ihre Beine gekreuzt.

<sup>29</sup> Die Beine der auf dem Rücken liegenden Frau sind gespreizt: ein Bein bleibt auf dem Bett, das andere liegt auf der Schulter des Mannes.

<sup>30</sup> Die auf dem Rücken liegende Frau legt beide Beine über die Schultern des Mannes. Auf diese Weise kann der Penis besonders tief in die weite Scheide der Hastinī eindringen; vgl. I,19.

<sup>31</sup> Nach Art der im *Kāmasūtra* beschriebenen städtischen Lebemänner (*nāgaraka*); hier: die auf dem Rücken liegende Frau zieht die Beine so weit an, daß sie die Oberschenkel in die Taille des Mannes drückt.

<sup>32</sup> Die aromatische Pflanze *Tabernaemontana coronaria*.

mit folgenden Sprüchen:

24. 'Om! Reife, reife, Vogel, Vogel! Dem Liebesgott Heil!' Mit diesem Spruch gebe man die mit dem Saft der Bananenwurzel getränkte Muskatnuß zusammen mit Betel; dann wird die Citriṇī willfährig. 'Om! Spalte, spalte! Mach willfährig, mach willfährig! Dem Liebesgott Heil!' Mit diesem Spruch sind die mit Honig bestrichenen Turteltauben- und Bienenflügel mit Betel zu geben; dann wird die Hastinī willfährig. 'Om! Nimm weg, nimm weg! Reife! Dem Liebesgott Heil!' Mit diesem Spruch ist die von der Bilva-Frucht<sup>33</sup> begleitete aromatische Tagara<sup>34</sup>-Wurzel gegeben; dann wird die Śaṅkhinī willfährig.<sup>35</sup>

## II. Der Abschnitt über die Mondphasen

1. Die beiden großen Zehen, Fuß, Knöchel, Knie, Schamgegend und Nabel, Brust, Busen, Achselhöhle, Hals, Wange, Lippe, Auge, Stirn und Kopf sind Stätten des Liebesgottes (erogene Zonen). Man beachte je nach der aufsteigenden und absteigenden Hälfte des Lunarmonats diese Stellen am Körper der Gazellenäugigen in beiden Monatshälften, indem man vom linken Fuß aus nach oben oder unten geht.<sup>36</sup>
2. Man ergreift die Kopfhaare, küßt Stirn und Augen, drückt mit Zähnen und Lippen auf die Zahnbedeckung (Lippen) und küßt vielfach die Wangenfläche. Die Achselhöhlen und den Hals ritzt man mit den Fingernägeln, ergreift fest die Brüste, schlägt mit der Faust auf den Brustkorb und erteilt mit der flachen Hand sacht Schläge auf den Nabel.

---

<sup>33</sup> = Śrī-Frucht; s. Anm.11.

<sup>34</sup> = Tagarī; s. Anm.32.

<sup>35</sup> Galt die Padminī als zu hochstehend, um Objekt von Verführungskünsten zu sein?

<sup>36</sup> Gemäß Kāñcīnāthas Kommentar ist gemeint: Im Zeitraum des zunehmenden Mondes bis zum Vollmondtag steigt der Liebesgott von der großen Zehe des rechten Fußes bis zum Kopf empor, danach sinkt er bis zum Neumondtag in den genannten Stadien auf die linke große Zehe nieder. — Diese mystisch-astrologische Einordnung der erogenen Zonen entspricht wohl dem damaligen Zeitgeschmack, bedeutet aber nichtsdestotrotz gegenüber dem *Kāmasūtra* einen Rückschritt.



3. Man betreibt am Tempel des Liebesgottes (Scheide) das Spiel des Elefantenrüssels<sup>37</sup> und stößt immer wieder mit den eigenen gegen die Knie der Frau, gegen ihre Fußknöchel, Zehen und Füße. Wenn man so den Stand der Mondsichel im Sinn und die Geliebte umarmt hat, taucht man in diese ein wie in eine Mondsteinpuppe, die vom Mondstrahl berührt wird.<sup>38</sup>
4. *E, o, a, i, u* sind die Laute,<sup>39</sup> die mit den fünf Pfeilen des Liebesgottes verbunden sind. Als Zielscheiben derselben werden der Reihe nach Herz, Brust, Augen, Kopf und Geschlechtsteile genannt. Werden auf diese empfindlichen Stellen die Pfeile, Feuergluten vergleichbar, aus dem Bogen der Augenbrauen entsandt und fallen auf jene nieder, strömen die Tropfen der Liebeswasser der Schönen.
5. Dies ist eine, wenn auch gedrängte Zusammenfassung der Ansicht des Nandikeśvara<sup>40</sup>. Nunmehr wird die Fülle des von Goṇikāputra<sup>41</sup> Gesagten zusammengefaßt. Danach befindet sich jener (der Liebesgott) im Kopf, in der Brustgegend, in der linken und rechten Hand, im Busen, in den beiden Oberschenkeln, im Nabel, in den Geschlechtsteilen, in der Stirn, im Bauch, in der Hüfte und im Rücken,
6. in den Achselhöhlen, im Gesäß und in den Armen. Mit Beginn der Monatshälfte mit abnehmendem Mond steigt der Liebesgott Schritt für Schritt abwärts, bei zunehmendem Mond allmählich wieder aufwärts bis zum Kopf. Bezüglich der Gliedmaßen der Gazellenäugigen denken die in der Einleitung des Liebesspiels Erfahrenen an die sechzehn Laute,<sup>42</sup> die einer Fülle von Lichtfunken gleichen.

---

<sup>37</sup> Fingerspiel; vgl. X,8.

<sup>38</sup> Der Mondstein (Adular) ist eine Halbedelsteinvarietät des Kalifeldspats (Orthoklas). Über ihn sagen die altindischen Dichter, er werde durch die Einwirkung der Mondstrahlen naß.

<sup>39</sup> Von diesen entspricht *a* Viṣṇu, *i* Brahman und *u* Śiva.

<sup>40</sup> Alter, präklassischer Lehrer der Liebeskunst, vermutlich mit dem Nandin des *Kāmasūtra* identisch.

<sup>41</sup> Im *Kāmasūtra* zitierter Lehrer der Liebeskunst, der als Autorität in Bezug auf die Beziehungen zu den Gattinnen anderer Männer galt.

<sup>42</sup> Die Vokale und Diphthonge des Sanskritalphabets zuzüglich des Anusvāra (*a*)ṁ und des Visarga (*a*)ḥ.

7. Am ersten Tag des Mondmonats bringen die Liebenden die junge Frau auf folgende Weise zum Fließen: sie umschlingen innig ihren Hals, geben ihr einen Kuß auf den Kopf, drücken die Zahnsitzen gegen ihre beiden Lippen, küssen sie auf beide Wangen, bringen ihre Körperhärchen zum Sträuben, verursachen auf dem Rücken und an den Seiten eine leichte Nagelspur, fahren mit den feinen Fingernagelsitzen über die Masse ihrer Gesäßbacken und machen leise *sīt*<sup>43</sup>.
8. Am zweiten Tag ist der Liebende vom Glück des Berührens ihrer Brüste hingerissen. Indem er ihr die Wangen, die Ohrläppchen, die Augen und das Brüstepaar küßt, ihre Seite mit den Nagelsitzen an sich zieht, ihre Unterlippe leckt, sie mit den Nagelsitzen in den Achselhöhlen kitzelt und sie fest umarmt, bringe er sie zum Fließen.
9. Am dritten Tag bringt er die Frau ins Wanken, indem er sie ganz besonders fest umarmt, immer wieder ihre Achselhaare zum Sträuben bringt, mit den Fingernägeln ihre Seiten leicht ritzt, mit den Armen ihren Hals an sich drückt, zitternd beim Genuß ihrer Lippen, und indem er beginnt, den Rand ihres Busens mit dem Churita<sup>44</sup> zu versehen.
10. Am vierten Tag umarmt man die Frau ausdauernd, preßt heftig ihre Brüste zusammen; während man sie in die Bimba<sup>45</sup>-Lippen beißt, ritzt man mit den Nägeln ihre hübschen Schenkelflächen und bringt in ihren Achselhöhlen das Churita<sup>44</sup> an. Immer wieder spielt man am Körper<sup>46</sup> der Wasserrosenäugigen mit den Wassern des vom Fluß des Liebessaftes genährten Wasserfalls.
11. Am fünften Tag soll man ihre Haare mit der linken Hand packen und sie in die Unterlippe beißen. Man versetze ihre beiden Brustwarzen in bebenden Schauer und küsse ihre beiden Brüste mit Gefühl. Am sechsten Tag soll man, nachdem man ihren Körper eng umschlungen und sie in die Unterlippe gebissen hat, in der Nabel-

---

<sup>43</sup> Ein schon im *Kāmasūtra* mehrfach erwähnter Laut der Wollust.

<sup>44</sup> Bezeichnung eines bestimmten, durch Fingernägel verursachten Mals auf der Haut; vgl. VIII,3.

<sup>45</sup> Die rote Frucht von *Momordica monodelpha*.

<sup>46</sup> Sofern man *śarīre* statt *śarīraṃ* lesen darf. Sonst vielleicht: 'bespielt man den Körper'?



- gegend das Churita<sup>44</sup> anbringen und mit den Fingernägeln lustverzückt die Abhänge der Schenkel ritzen.
12. Indem man die Stätte des Liebesgottes reibt, die Zähneverkleidung (Lippen) der Frau leckt, mit den Fingernägeln über die Ränder des Halses, über Brust und Wangen fährt, richtet man mit einer festen Umarmung die Bühne des Liebesgottes<sup>47</sup> her und versetzt die schöne Frau am Tag der Sonne<sup>48</sup> in den Zustand der Befriedung.
  13. Am achten Tag möge man den Hals der Frau nicht nur einmal umarmen, mit den Nägeln in ihren Nabel eindringen, ihre Lippen beißen, ihre Busenwölbung küssen und sie dadurch erschauern lassen, wobei man sie kräftig drückt. Am neunten Tag spiele man mit der Hand in ihrer Nabelgrube. Nachdem man ihre Unterlippe gebissen hat, drücke man ihre beiden Brüste, reibe die Stätte des Liebesgottes und ritze mit den Nägeln ihre Rippengegend.
  14. Nach dem Küssen der Stirn ritzt man mit den Nägeln ihren Nacken und führt die linke Hand über die Hüften, den Busen, die Brustgegend, den Rücken und die Taille hin und her; damit erweckt man die Liebe am zehnten Tag.
  15. Am elften Tag wendet man die Fingernägel am Hals an, umarmt die Frau innig, wobei man immer wieder an ihren Lippen saugt und sie begehrtlich leckt. Indem man dann lachend immer wieder auf ihre Herzgegend klopft und mit spielerisch bewegten Händen des Siegel an der Wohnstatt des Liebesgottes zerbricht, bringt man die Geliebte zum Fließen.
  16. Am zwölften Tag umarme man die Frau innig, küsse mehrmals ihre beiden Wangen, reiße die Augen auf, erfreue sich am Ausstoßen des Lautes *sīt*<sup>43</sup> und beiße in ihre Lippen. Am dreizehnten Tag, dem Tag des im Geiste Entstandenen (Kāma), küßt man die Abhänge ihrer Wangen und reibt, während man *sīt*<sup>43</sup> macht, ihre beiden Brüste. Damit bringt man die Geliebte zum Fließen. Und außerdem ritzt man flink mit den Fingernägeln sacht ihren Hals.
  17. Am vierzehnten Tag, dem Tag des Feindes des Liebesgottes<sup>49</sup>, küßt man ihre Augen, bewegt die Nägel in ihren Achselhöhlen und

---

<sup>47</sup> Im Sanskrit: *anaṅgarāṅga*. Dies ist auch der Titel eines späteren Werkes, dessen Übersetzung derjenigen des *Ratirahasya* folgen soll.

<sup>48</sup> Am siebenten Tag des lunaren Monats.

<sup>49</sup> Śiva; vgl. Anm.1.



dringt mit dem Elefantenrüssel<sup>37</sup> in die Stätte des Liebesgottes ein. So spielt man am Körper der Geliebten.

18. An den Tagen des Neu- und Vollmonds lasse man die Nägel auf ihrer Schulterfläche wie auf einer Bühne tanzen und die Hände sich an dem Wäzchen (Clitoris) der Stätte des Liebesgottes betätigen — bis die Frau ins Wanken gerät.<sup>50</sup>

### III. Der Abschnitt über die Einteilung der Typen nach der Wollust

1. Die Länge<sup>51</sup> und die Tiefe<sup>52</sup> können sechs, neun oder zwölf Daumenbreiten betragen.<sup>53</sup> Nach der Größe der Geschlechtsteile unterscheidet man [nach steigender Daumenbreite] beim Mann: Rammler, Stier und Hengst, bei der Frau: Gazelle, Stute und Elefantenkuh.
2. Die Verbindung der Gazelle mit dem Rammler und die der Stute mit dem Stier wie auch die der Elefantenkuh mit dem Hengst — diese drei werden als gleichartige Liebesbeziehung betrachtet.
3. Die Verbindung der Gazelle mit einem Stier und die der Stute mit einem Hengst<sup>54</sup> — diese beiden gelten als erhöhte Liebesbeziehung. Als niedrig gelten dagegen die beiden Verbindungen der Stute mit einem Rammler und der Elefantenkuh mit einem Stier.<sup>55</sup>
4. Als überhöht bzw. besonders niedrig gelten die Verbindungen der Gazelle mit einem Hengst bzw. der Elefantenkuh mit einem Rammler. So sprach man<sup>56</sup> gemäß der Einteilung nach der Größe der Geschlechtsteile von neunfachen Liebesbeziehungen.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Bis hierher hat Kokkoka im wesentlichen aus Quellen geschöpft, die außerhalb der *Kāmasūtra*-Tradition stehen.

<sup>51</sup> Des erigierten Penis.

<sup>52</sup> Der Vagina. Hier kann *pariṇāha* schwerlich 'Umfang' bedeuten.

<sup>53</sup> Hier und im folgenden folgt Kokkoka in den Grundzügen der Lehre des Vātsyāyana. Dieser erörtert die Bedeutung der Größe der Genitalien in *Kāmasūtra* II,1. Die im alten Indien bestandene Vorliebe für schematisches Klassifizieren tritt hier deutlich zutage: der Natur werden die Maße vorgeschrieben, und Übergänge werden nicht anerkannt.

<sup>54</sup> In beiden Fällen übersteigen die Dimensionen des Penis die der Vagina.

<sup>55</sup> Hier weist die Vagina gegenüber dem Penis die größeren Dimensionen auf.

<sup>56</sup> Damit ist wohl vor allem Vātsyāyana gemeint.

<sup>57</sup> Wie wir sogleich sehen werden, sagen die Begriffe 'erhöht', 'niedrig' usw. noch

5. Als höchste Liebesgenüsse bezeichnet man die gleichartigen Liebesbeziehungen,<sup>58</sup> als mittlere die beiden erhöhten Liebesbeziehungen, als ganz minderwertig die beiden niedrigen, die überhöhten und die ganz niedrigen Verbindungen.
6. Weil es kein Gegenmittel gegen das Jucken (Libido) [der Frau] gibt,<sup>59</sup> und weil der Penis im Inneren der Scheide nicht genügend reibt, fließen die Frauen bei der niedrigen Verbindung<sup>60</sup> nicht, noch werden sie befriedigt.
7. Auch bei der erhöhten Liebesbeziehung fließen sie nicht, noch werden sie befriedigt, da sie im Herzen von dem Schmerz im Inneren der weichen Scheide gequält werden — und die Liebe hängt ja vom Sinneszustand ab.
8. Winzige, aus dem Blut entstandene Würmchen, die sanft, gemäßigt oder gewaltig wirken können, erzeugen je nach ihren Möglichkeiten das Jucken am Sitz des Liebesgottes [der Frau].
9. Wenn durch das heftige Stoßen des Gliedes das Jucken aufhört und der Liebessaft fließt, dann erfahren die Frauen beim vollen Strom das Glück des Orgasmus.
10. Zu Beginn ist der Fluß klebrig und spendet nur geringes Glücksgefühl. Aber am Schluß genießen die Frauen — ähnlich wie die Männer — [verbunden mit einem reichlichen Fluß] die Ohnmachtswonne des Orgasmus.
11. Dabei schreit die Frau eine Weile, windet sich und weint, gänzlich erschöpft. Danach gerät sie in einen Zustand der Erschlaffung und schließt die Augen.
12. Die Auslösung des Orgasmus erfolgt bei Mann und Frau leicht, durchschnittlich oder langwierig. Entsprechend dem Zeitmaß kommt es auch hier zu neunfacher Art der Liebesbeziehung,<sup>61</sup> wie

---

nichts über die Qualität des Liebesgenusses aus.

<sup>58</sup> Schon das *Kāmasūtra* beruhte auf der Maxime, daß sich Gleich zu Gleich gesellen soll.

<sup>59</sup> Wegen der zu geringen Größe des Penis.

<sup>60</sup> Die freie Übersetzung von *mohana* ergibt sich aus dem Kontext.

<sup>61</sup> Kokkoka geht hier zu einer neuen Art der Klassifikation über, verzichtet aber auf eine nähere Darstellung. Die neun möglichen Konstellationen der Orgasmusauslösung (Mann — Frau) sind folgende: leicht — leicht, leicht — durchschnittlich, leicht — langwierig, durchschnittlich — leicht, durchschnittlich — durchschnittlich, durch-

bei der Einteilung nach der Größe der Geschlechtsteile.

13. Auch nach der Leidenschaft kann man beide Geschlechter einteilen: sie können kühl, mittelmäßig und feurig sein. Leidenschaft ist als Liebesfähigkeit aufzufassen. Demgemäß gibt es auch hier eine neunfache Art der Liebesbeziehung.<sup>62</sup>
14. Kraft, das Ertragen vieler Wunden<sup>63</sup> und Schläge und Wollustbegehren sind die Kennzeichen einer feurigen Leidenschaft. Das Umgekehrte ist bei kühlem Temperament der Fall.
15. Man nehme zur Kenntnis, daß bei mittelmäßiger Leidenschaft Mittelmäßigkeit eben dieser Merkmale besteht. Somit gibt es je nach dem Ausmaß der Geschlechtsteile, dem Zeitpunkt des Orgasmus-eintritts und dem Grad der Leidenschaft 27 Kombinationen.
16. Sind bei den drei Hauptkategorien die Liebesbeziehungen gleichartig, so ergibt sich der höchste Geschlechtsgenuß. Liegt aber bei allen Ungleichheit vor, so ergibt sich der niedrigste, wie er beim Vieh üblich ist.
17. Beim Rest aber ergibt sich Mittelmäßigkeit. Abweichungen schon an *einer* Stelle wirken abstoßend, besonders die überhöhte und die ganz niedrige Verbindung.<sup>64</sup> Somit ist dies in kurzer Zusammenfassung dargelegt.
18. Jetzt werden die Kennzeichen der oben aufgeführten Typen der Gazelle usw. besprochen, und zwar nach dem Unterschied ihres Wesens und ihrer Eigenschaften, gemäß der von Vātsyāyana offenbarten Meinung.
19. Die Gazelle hat einen gleichmäßig gestalteten Kopf, krauses, dichtes Haupthaar, einen unbedeutenden Bauch, üppige Gesäßbacken, Nasenflügel mit kleinen Löchern sowie glänzende, leuchtende, schön bewimperte Augen,

---

schnittlich — langwierig, langwierig — leicht, langwierig — durchschnittlich, langwierig — langwierig.

<sup>62</sup> Dies ist wieder eine neue Klassifikation. Es können folgende Kombinationen (Mann — Frau) auftreten: kühl — kühl, kühl — mittelmäßig, kühl — feurig, mittelmäßig — kühl, mittelmäßig — mittelmäßig, mittelmäßig — feurig, feurig — kühl, feurig — mittelmäßig, feurig — feurig.

<sup>63</sup> Gemeint sind die im Liebesspiel einander beigebrachten Kratz- und Bißwunden.

<sup>64</sup> Vgl. oben: III,4.



20. ferner zartrote Lippen, Hände und Füße sowie ganz zarte, gerade, lianengleiche Arme; außerdem hat sie längliche Ohren, Wangen und Hals, keine übermäßig fleischigen Oberschenkel und Geschlechtsteile,
21. gleichmäßige Knöchel, den Gang eines brünstigen Elefanten; sie ist erfüllt von Eifersucht, hat aufgerichtete Brüste, ist schlank, hat ein unbeständiges Gemüt, ist zart, wenig zornig, der Wollust zugeneigt und ißt wenig.
22. Wie Blüten duftet ihr Liebeswasser; gerade gewachsen sind ihre Finger, ihre Sprache ist langsam und süß<sup>65</sup>. Sechs Daumenbreiten tief ist ihre Scheide.<sup>66</sup> Gerade ist ihr Körper, und sie ist zärtlich.
23. Die Stute hat einen gesenkten wie auch erhobenen<sup>67</sup> Kopf, eine Menge starker, glatter, dichter Haare, lotosgleiche, unstete Augen, ein Gesicht mit einem Paar massiger, langer Ohren,
24. eine Reihe starker Zähne, breite Lippen, üppige, feste, topf-ähnliche Brüste, anmutige, fleischige Arme, einen unbedeutenden Bauch, Hände, die so zart sind wie eine Lotosblüte,
25. breite Brustflügel, eine stammelnde, aber liebliche Sprache; von Eifersucht wird sie aufgeregt. Ihr Nabel ist tiefliegend und wohlgerundet; sie hat prächtig gewölbte Gesäßbacken<sup>68</sup>; ihre Oberschenkel sind gleichmäßig und kurz.
26. Sie hat breite Hüften, eine eingebogene Taille; kokett und langsam ist ihr Gang; rötlich und gleichmäßig sind ihre Füße; wankelmütig ist ihr Herz, zart ihr Körper. Sie liebt Schlaf und Essen. Ihrem Geliebten ist sie zugeneigt.
27. Sie weist vorwiegend das erste und letzte Element<sup>69</sup> auf. Ihr Wollustwasser ist gelblich und riecht nach Sesambrei. Sie neigt zu Scheidenfluß, Tollheit und Liebeskampf. Neun Daumenbreiten tief

---

<sup>65</sup> Gemäß dem Ausweis anderer Editionen ist *madhubha* ein Fehler für *madhura*.

<sup>66</sup> Vgl. III,1.

<sup>67</sup> D.h. wohl: unregelmäßig geformten.

<sup>68</sup> Allerdings kann *jaghana* auch die Schamgegend bedeuten. Entsprechend mußte in III,20 übersetzt werden, da zuvor in 19 mit *nitamba* eindeutig die Gesäßbacken apostrophiert worden waren.

<sup>69</sup> Offenbar ist *dhātu* hier medizingeschichtlich zu interpretieren, bezieht sich also auf Wind, Galle und Schleim, die sich beim gesunden Menschen im Gleichgewicht befinden.

ist ihre Scheide.

28. Die Elefantenkuh ist gekennzeichnet durch breite Stirn, Wangen, Ohren und Nasenflügel sowie durch kurze, fette Hand-, Fuß-, Arm- und Schenkelpaare, ferner durch einen leicht gebogenen, gedrunge- nen Hals, durch deutlich sichtbare Zahnsitzen und dichtes, blau- schwarzes Haupthaar.
29. Ununterbrochen plagt sie Liebesverlangen. Ihre Stimme kommt tief aus der Kehle wie die der Elefanten. Sie hat einen kräftigen Kör- per und dicke, herabhängende Lippen. Ihr Orgasmuswasser ist reichlich. Sie neigt zu Heftigkeit, hat rotbraune Augen, Wollust- wasser wie ein brünstiger Elefant und häufig heimliche Laster.
30. Sie hat überaus viele Fehler und ist nur mit dem Knüppel zu zäh- men. Sie trägt eine zwölf Daumenbreiten tiefe Schamgegend.
31. Die Rammler haben rötliche, geweitete Augen, kleine gleichmäßige Zähne, ein rundes Gesicht und sind gut gekleidet. Sie haben wei- che, rötliche, sehr anmutige<sup>70</sup> Hände mit eng beieinander stehen- den Fingern und eine schöne<sup>71</sup> Stimme. Sie sind wendig, schwan- kend und unstet und tragen schön weiches Haupthaar und einen nicht zu langen Hals. Ihre Knie, Schenkel, Hände, Hinterbacken und Füße sind recht<sup>72</sup> mager.
32. Sie essen wenig, sind nicht sehr stolz und lieben eine kurzen Wollustakt.<sup>73</sup> Der Sauberkeit sind sie zugetan und mit Gütern reich gesegnet. Sie genießen hohes Ansehen. Wohlriechend sind ihre Liebessäfte. Sie sind anmutig und fröhlich.
33. Die Stiere haben eine massigen, erhobenen Kopf, breites Ge- sicht<sup>74</sup> und breite Stirn, einen dicken Hals und sehr fleischige Ohren. Ihre Bäuche gleichen denen einer Schildkröte. Stiere sind fett. Ihre Arme sind lang, mit erhobenen Achseln und lang herab- hängend, die Innenflächen der Hände sind rötlich. An den Seiten gerötet, ruhig, schönbewimpert und lotosblättergleich sind ihre Au-

---

<sup>70</sup> Statt *atilalitaṃ* ist *atilalilaṃ* gedruckt worden.

<sup>71</sup> Statt *savācaḥ* ist offensichtlich *suvācaḥ* zu lesen.

<sup>72</sup> So die Übersetzung von *uccaiḥ* hier.

<sup>73</sup> Man könnte aber auch übersetzen: sie machen sich wenig aus dem Liebesge- nuß.

<sup>74</sup> Nach Ausweis anderer Editionen ist statt *vakra vaktra* zu lesen, das aber auch 'Mund' bedeuten kann.



gen. Stiere lieben die Wahrheit.

34. Wie bei einem spielerischen Löwen ist die Reihenfolge ihrer Schritte. Ihre Stimme ist sanft. Schmerzen vermögen sie zu ertragen. Sie sind freigebig, lieben den Schlaf, sind frei von Verlegenheit und haben eine kräftige Verdauung. Ihr Grundelement<sup>69</sup> ist der Schleim. Im Mittelteil und am Schluß des Lebens sind sie glücklich. Ihr Körper hat einen Überschuß an Mark, Säure und Fett. Bei allen Frauen sind sie beliebt. Sie tragen einen Penis, dessen Längenabmessung neun Daumenbreiten entspricht.
35. Hengste sind gekennzeichnet durch überaus lange, dünne Gesichter, Ohren, Häse, Lippen und Zähne. Sie haben feiste Schultern, muskulöse Arme sowie festes, glattes, dichtes Haupthaar. Sie sind ausgesprochen eifersüchtig. Ihre Gliedmaßen und Knie sind krumm, doch haben sie schöne Nägel. Lang sind ihre Fingerreihen, länglich, geweitet und unstet ihre Augen. Hengste sind ausgereift, doch schläfrig und träge.
36. Ihre Stimme ist tief und wohlklingend; eilig ist ihr Gang. Sie haben feiste Schenkel und eine kräftige Verdauung, vergnügen sich gern mit Frauen und haben eine klare Stimme. Ihr Samen und ihre Knochen sind glänzende Elemente. Von Begierden<sup>75</sup> werden sie geplagt. Kühl wie frische Butter, reichlich und säuerlich ist der Strom ihres Liebeswassers. Ihr Penis wird als zwölf Daumenbreiten lang bezeichnet. Sie haben eine ebene Brustfläche.
37. Auch bei einer Abweichung<sup>76</sup> von der besprochenen Abmessung der Geschlechtsteile achte man auf den Typ Rammeler, Gazelle usw., wobei nach vorzüglich und geringwertig unterschieden wird.<sup>77</sup> Auch bei einer Vermischung der besprochenen Kennzeichen mit anderen, die genannt werden oder zu nennen sind, hebe der Kundige aus der Fülle *das* Kennzeichen heraus.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Oder: von Durst.

<sup>76</sup> Der Verfasser räumt nunmehr die Möglichkeit ein, daß die Natur sich nicht immer nach den postulierten Maßen richtet (vgl. Anm.53). An der aufgestellten Typologie möchte er jedoch festhalten.

<sup>77</sup> Am besten ist die Übereinstimmung mit dem jeweils typischen Maß. Im übrigen ist eine Abweichung nach oben günstiger als eine solche nach unten.

<sup>78</sup> Kokkoka setzt damit eine gewisse Abstraktionsfähigkeit des Lesers voraus.



#### IV. Der Abschnitt über die allgemeinen Eigenschaften

1. Ein Mädchen ist man bis zum Alter von 16 Jahren. Danach ist man bis zum dreißigsten Lebensjahr eine junge Frau. Vollreif ist man bis zum Alter von 55 Jahren. Danach kommt die Frau ins Greisenalter. Eine lang getrennt lebende Frau ist groß, dunkel, dünn, hat gebeugte Schultern und ist schlaff. Eine ständig auf Liebesgenuß Bedachte ist massig, weißlich, kleinwüchsig und hat breite, feste Schultern.<sup>79</sup>
2. Bei einer Vermischung dieser Merkmale ergibt sich ein mittlerer Typ. Als Wesensart dieser Typen ist dies bekannt: Ein Mädchen und eine Massige sind mit äußerlichen<sup>80</sup> Liebesbezeugungen zu behandeln; die Vollreife und die Schlaffe wünschen innerliche Betörung.
3. Wir wollen auch die in der *Guṇapatākā*<sup>81</sup> gegebenen Handlungen in den verschiedenen Altersstufen in Übereinstimmung mit den dortigen Regeln geschickt ausführen.
4. Ein Mädchen ist durch Betel, Kränze, Früchte, Essenzen, gut gewürzte Speisen und Verehrung zu erobern. Die in der Jugendblüte Stehende wird durch Gaben von Schmuckstücken und Perlenschnüren erfreut. Die im mittleren Alter stehende Liebesdurstige wird durch mit Zuneigung vollzogenen, heftigen, ungewöhnlichen Verkehr beglückt. Eine Greisin, deren Lebenskraft allzusehr geschwunden ist, wird durch Gespräche und Ehrerbietung erfreut.
5. Die vom Schleim gekennzeichnete Frau hat dem Blick entzogene Knochen, Gelenke und Fußknöchel; ihre Stimme ist weich und süß; sie ist zart wie eine Lotosblüte<sup>82</sup>. Die gallige junge Frau hat deutlich sichtbare Knochen, Gelenke und Fußknöchel mit warmen Gliedmaßen. Die vom Wind gekennzeichnete Frau hat einen groben, lauwarmen Körper und redet viel.<sup>83</sup> Auch die vom Schleim gekennzeichnete Frau ist heiß, wenn sie neu geboren hat. Selbst

---

<sup>79</sup> Im *Kāmasūtra* werden die beiden letztgenannten Typen nicht erwähnt.

<sup>80</sup> Statt *bāhyarata* ist fehlerhaft *bākṣarata* gedruckt worden.

<sup>81</sup> Eine verloren gegangene Abhandlung über die Liebeskunst.

<sup>82</sup> Für *padmamṛdvī* ist *madmabhṛdvī* gedruckt worden.

<sup>83</sup> Diese Klassifizierung nach medizinisch determinierten Typen gemäß den in Anm.69 erwähnten Elementen fehlt im *Kāmasūtra*.

die gallige Frau hat einen sehr kühlen Körper, wenn sie schwanger ist.

6. Der Reihenfolge nach wird in Bezug auf die Vereinigung<sup>84</sup> angegeben: Zeitdauer des nahenden Lustgefühls und des Abklingens — kurzfristig, mittelschnell, beträchtlich; Scheidenöffnung — wollüstig, heiß, tiefliegend; nach Geschlechtsverkehr verlangend — in der immerkühlen Winterszeit, in der Regenzeit und im Frühling<sup>85</sup>.
7. Die Kennzeichnung der Typen, die darüber hinaus in der *Gunapatākā* dargelegt werden, ist ebenfalls von der Erfahrung bestätigt worden. Sie soll nun noch etwas deutlicher erklärt werden.
8. Die [vom Schleim gekennzeichnete] dunkle Frau<sup>86</sup> hat glänzende Nägel, Augen und Zähne. Sie ist frei von Haß<sup>87</sup>, stolz und beständig in ihrer Zuneigung. Die Öffnung ihrer Scheide ist angenehm zu berühren, kühl und fleischig.
9. Die ihrer Anlage nach gallige Frau ist von koketter Natur und als mittlerer Typ zu erkennen. Sie ist von heller Hautfarbe, hat einen prallen Busen, rötliche Nägel und Augen
10. und stechend riechenden Schweiß. Sie ist schnell erzürnt und schnell besänftigt, liebt die Kühle und meidet die Hitze, ist selbst heiß und hat eine recht schlaffe Scheide.
11. Sie ist klug, sehr geschickt und verfährt beim Beischlaf unbedingt mit Sanftheit. Die vom Wind gekennzeichnete Frau liebt es, sich herumzutreiben, und sie plappert viel.
12. Sie hat eine staubig-graue Hautfarbe wie angebranntes Holz, ist eine starke Esserin und hat harte Gliedmaßen. Ihre Kopfhare sind grob mit gespaltenen Spitzen. Ihre Leidenschaft richtet sich auf das Grobe. Ihre Nägel und Augen sind dunkel.
13. Dieser niedrigste Frauentyp hat eine Scheide, die so rauh anzufühlen ist wie die Zunge einer Kuh. An gemischten Merkmalen erkenne man die jeweilige Mischform.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Nämlich mit den Frauen vom Schleim-, Galle- und Wind-Typ.

<sup>85</sup> Der Frühlingsmonat Madhu steht hier für die Jahreszeit.

<sup>86</sup> Hier scheint *śyāmā* nicht nur 'dunkel' (weibl.) zu bedeuten, sondern gleichzeitig Terminus technicus für eine junge Frau vom Schleim-Typ zu sein, der als der beste der drei in Rede stehenden Typen gilt.

<sup>87</sup> Oder: ohne Reue.

<sup>88</sup> Auch die nun folgende Klassifikation ist gegenüber der Tradition des *Kāma-*

14. Die Frau von göttlichem Wesen hat einen duftenden, sauberen Körper und ein sehr freundliches Antlitz. Sie besitzt viele Güter, ist reich an Leuten und ist eine schöne Frau. Die Frau von Yakṣa<sup>89</sup>-Wesen ist frei von Scheu vor älteren Personen. Sie begehrt Gärten, Gelage sowie den Aufenthalt an der See und im Gebirge zum Zweck des Liebesgenusses und neigt zum Zorn.
15. Die Frau von menschlichem Wesen ist von geradlinigem Denken, geschickt und gastfreundlich. Offensichtlich wird sie hienieden durch Fasten nicht beeindruckt. Die Frau von Nāga<sup>90</sup>-Wesen schnauft mächtig, gähnt, neigt zum Umherschweifen<sup>91</sup>, schläft andauernd und ist dennoch aufgeregt.
16. Als junge Frau von Gandharva<sup>92</sup>-Wesen bezeichnet man eine, die frei von Zorn ist, strahlende, leuchtende Kleider trägt, auf Kränze, Düfte, Räucherwerk und dergleichen versessen, in der Musik und im Spiel geschickt und in den Künsten bewandert ist.
17. Die Frau von Piśāca<sup>93</sup>-Wesen ist vom Verstand verlassen und eine übermäßige Esserin. Sie hat einen deutlich heißen Körper und genießt berauschende Getränke, Fleisch<sup>94</sup> usw. Die Frau von krähenhaftem Wesen läßt wiederholt den Blick umherschweifen, leidet unter starkem Essen und gerät leicht in große Aufregung.
18. Die Frau von affenhaftem Wesen hat einen umherirrenden Blick, ist versessen auf den Liebeskampf mit Nägeln und Zähnen und ist von unbeständiger Gemütsbewegung. Eine Frau, die böse<sup>95</sup>, unfreundliche Reden in Gebrauch nimmt und es liebt, ihre Galane zu schlagen<sup>96</sup> — eine solche ist von eselhaftem Wesen.

---

*sūtra* eine Novität; allerdings findet sie sich bereits im 22. Kapitel des Dramaturgielehrbuches *Nāṭyaśāstra* des Bharata.

<sup>89</sup> Schätzhütender Begleiter des Gottes Kubera.

<sup>90</sup> Mythisches Schlangenwesen.

<sup>91</sup> Oder: zu Irrtümern.

<sup>92</sup> Bereits im Veda vorkommender Halbgott. Gandharvas fungieren als himmlische Spielleute und Patrone der Musik; außerdem sind sie den Frauen zugetan.

<sup>93</sup> (Irrlichternder,) fleischfressender Dämon.

<sup>94</sup> 'Sesam' paßt hier als Übersetzung von *palala* nicht.

<sup>95</sup> Es ist offensichtlich *duṣṭa* statt *drṣṭa* zu lesen.

<sup>96</sup> Wir würden sagen: die sadistisch veranlagt ist.



19. Unter den besprochenen Klassifikationen nach dem Bau der Geschlechtsteile, den Altersstufen und den Elementen<sup>97</sup> ist die letztgenannte als die wichtigste zu betrachten. Vernimm dazu unsere Rede in Kurzfassung!
20. Eine von Schleim gekennzeichnete Stute oder Gazelle oder eine Frau von Gandharva-, Yakṣa-. menschlichem oder göttlichem Wesen, ein Mädchen oder auch eine, deren Glieder mit frischer Jugend geschmückt sind — eine solche schöne ist für die die Weltlichkeit Genießenden das höchste Geheimnis.
21. Bei den Typen nach dem Wesen, dem Alter und der Größe der Geschlechtsteile behauptet man dennoch das jeweilige Element der Frauen als die Hauptsache. Den bei diesem Typus jeweils anzuwendenden Liebesdienst haben Karṇīsuta und andere Kundige dargelegt.
22. Unabhängigkeit<sup>98</sup>, das Wohnen im Vaterhaus [und nicht in dem des Ehemannes], Zusammenkünfte auf Reisen und bei einem Fest, Plauderei in Gegenwart von Männern, Sichgehenlassen wie auch das Wohnen in der Fremde, ferner öfteres Zusammentreffen mit Dirnen, Verlust an Unterhaltungsmitteln, vorgerücktes Alter des Ehemannes, seine Eifersucht und sein Weilen in der Fremde sind die Ursachen<sup>99</sup> für den Niedergang einer Frau.
23. Durch Armut, Unduldsamkeit, Schmutzigkeit, Geiz, Unkenntnis des richtigen Zeitpunktes [für die Annäherung], Grobheit und besonders Roheit des Geliebten, ferner durch das Verbot, Schmuck zu tragen, durch fälschliche Unterstellungen von Fehlern, übermäßige Beanspruchung, vorgerücktes Alter und Rauheit des Wesens geraten die Frauen unbedingt in höchstem Maße in Abneigung.
24. Sie sieht ihn nicht; seine Freunde und Gefährten bewillkommnet sie nicht; sie wird widersetzlich; bei einer Vereinigung ermattet sie; sie freut sich über seine Abwesenheit; wenn sie geküßt wurde,

---

<sup>97</sup> Die erste Klassifikation wird in Kapitel III, die zwei letzten oben in diesem Kapitel erwähnt.

<sup>98</sup> Gemeint ist das Fehlen einer erziehenden bzw. behütenden Person. Man beachte, daß Emanzipation (in unserem heutigen Sinne) an erster Stelle der für die 'Verderbnis' einer Frau verantwortlich gemachten Faktoren steht.

<sup>99</sup> Hier muß wie an vielen anderen Stellen der Singular des Originals durch einen Plural ersetzt werden.

wischt sie sich das Gesicht ab; seine Aufwartung wünscht sie nicht; sie ist neidisch; auf seine Rede gibt sie keine Antwort; vor einer Berührung durch ihn schaudert ihr; sie schläft, wenn er in ihr Bett kommt — so ist die gleichgültige Frau.<sup>100</sup>

25. Was in der *Guṇapatākā* als kennzeichnende Gebärde der Zuneigung aufgeführt ist, das gilt allgemein sowohl für die geschlechtlich nicht erfahrene als auch für die erfahrene Frau.
26. Die Lippen spitzen zucken; die Augen bewegen sich hin und her wie ein Fisch im Becken der Zisterne; ihre blumengeschmückte Haarflechte, die herabgefallen war, wird erneut gebunden; ihre bis dahin verhüllten Brüste werden gezeigt; man sieht die Abhänge ihrer Hüften; auch wenn sie ganz unbeweglich steht, verschiebt sich ihr Untergewand — das sind die Liebesgebärden der Frauen.
27. Wenn Schönheit, Gestalt, Humor, Tugenden und Zuneigung des Geliebten gerühmt werden und sie dadurch ein Glücksgefühl erfährt, und wenn sie, auch wenn er fern weilt, durch den Anblick der Gesichter seiner Verwandten und Freunde große Freude empfindet, sind dies ebenfalls Zeichen des Liebeszustandes.
28. Eine mit einem von der Reise ermüdeten Körper, eine akut Fiebernde, eine, deren Glieder vom Tanz schlaff geworden sind, eine, die vor einem Monat entbunden hat — solche geben beim Beischlaf besonderes Glück, und ebenso eine im sechsten Monat Schwangere.<sup>101</sup> Als günstige Situation für die Liebe einer Frau

---

<sup>100</sup> Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ratschläge, die *Kāmasūtra* VI,3,41-42 einer Hetäre gibt, die sich von ihrem Liebhaber lösen will: 'Betreiben von ihm Unerwünschten, Wiederholung einer von ihm getadelten Tat, Zusammenpressen der Lippen, Stampfen mit dem Fuß auf die Erde, Gespräch über Gebiete, die er nicht versteht, Interesselosigkeit, Schmähung und Verletzung seines Stolzes, Umgang mit ihm Überlegenen, Rücksichtslosigkeit, Tadeln derjenigen, die die gleichen Fehler wie er selbst haben, Aufenthalt an geheimem Ort, Nervosität, wenn er sich zum Liebesgenuß anschickt, Wegwenden des Mundes, Verdeckung der Schamgegend, Ekel vor Nagel- und Zahnspuren, bei einer Umarmung Beendigung durch eine im Ärmel befindliche Nadel, Steifheit der Gliedmaßen, Verschränkung der Schenkel, Schlafbedürfnis, dagegen eine Aufforderung an ihn, wenn sie sieht, daß er ermattet ist; erweist er sich dann als unfähig — Gelächter, ist er aber potent, kein Zeichen von Wonne ihrerseits ...'.

<sup>101</sup> Obwohl das *Kāmasūtra* verschiedene sexuelle Praktiken abhandelt, die im *Ratirahasya* nicht vorkommen, wird man dort solche Ratschläge, wie sie hier für offenkundige Sadisten gegeben werden, vergeblich suchen. Vātsyāyana hat vielmehr sadistisches Vorgehen ausdrücklich abgelehnt (*Kāmasūtra* II,7,24-25; vgl. II,8,41).

wird erklärt: die Wiedervereinigung nach einer Trennung, wenn eine Zürnende wieder friedlich wird, beim ersten Verkehr nach dem Menstruationsbad und im Weinrausch.

29. Beim ersten Liebeskampf haben die Frauen ziemlich geringe Empfindung; erst nach langer Zeit erlangen sie gerade eben eine Befriedigung. Ein stärkeres Gefühl in kurzer Zeit gewinnen sie beim zweiten Mal. Jedoch ist bei den Männern die Reihenfolge umgekehrt.



Les missionnaires dans l'histoire  
des sciences et des techniques indiennes (I)  
*Un inédit jésuite sur la phytothérapie indienne  
au XVIII<sup>e</sup> siècle*

ARION ROȘU

Le présent document était initialement prévu pour un appendice à une étude en préparation sur la médecine en Inde à travers des documents jésuites du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle.<sup>1</sup> Mais les proportions de ce travail auraient pu rendre sa publication moins convenable dans une *Festschrift*, dont les contributions sont de préférence courtes. Quoi qu'il en soit, l'article sur les missionnaires jésuites dans l'histoire de la médecine indienne sera prochainement publié, après que le texte aura été communiqué au Séminaire de recherche organisé à Londres par le Wellcome Institute for the History of Medicine, pour l'année académique 1992-1993, sous le titre 'Medicine, Science and Technology in Asian Cultures'. Quant au sujet de notre inédit, il concerne la thérapeutique indienne moderne, dont l'étude est inscrite, au moins en filigrane, parmi les priorités de recherche en Āyurveda, auxquelles fut consacré le colloque organisé à l'Université de Groningue en 1983 par le docteur G. Jan Meulenbeld, le dédicataire du présent volume d'hommage.<sup>2</sup>

Le texte français, que nous publions maintenant, est attribué au Père jésuite Gaston Laurent Coeurdoux, né à Bourges en 1691 et mort à Pondichéry en 1779, après plus de quarante-cinq ans de ministère apostolique au Carnate et dans d'autres régions de l'Inde du Sud (1732-1779), où il fut supérieur des 'missions malabares' (Maduré, Marava, Tanjaour, Carnate, Maïssour).<sup>3</sup> Intitulée 'Mémoire sur les graines en-

---

<sup>1</sup> Après le dépouillement d'archives ecclésiastiques en France, nous avons poursuivi, dans la capitale italienne, la recherche de documents sur les missionnaires, notamment jésuites, et la médecine en Inde au cours des quatre derniers siècles, grâce à une bourse, pour octobre 1991, accordée par l'École française de Rome, que nous remercions vivement. Il est de notre devoir d'évoquer ici la mémoire du professeur Charles Pietri, directeur de l'École, qui nous a quittés prématurément, peu de temps avant notre arrivée à Rome.

<sup>2</sup> G.J. Meulenbeld, 'Introduction: Priorities in the study of Indian medicine', *Proceedings of the International Workshop on priorities in the study of Indian medicine held at the State University of Groningen, 23-27 October 1983*. Edited by G.J. Meulenbeld, Groningen 1984, p.13-19.

<sup>3</sup> Notices bio-bibliographiques, dans C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compa-*

voyées des Indes orientales au R.P. Étienne Souciet en 1738', cette liste essentiellement de plantes médicinales, bien qu'anonyme, vient, d'après l'écriture, de la plume du Père G.L. Coeurdoux, religieux indianiste, contemporain d'autres savants missionnaires français — en particulier de Jean Calmette (1692-1740) et de Jean François Pons (1698-1752/53) —, que certains considèrent parmi les fondateurs de l'indianisme au siècle des lumières.<sup>4</sup> Moins connu que ses deux confrères, le Père Coeurdoux est auteur de travaux érudits et scientifiques, dont plusieurs sont publiés.<sup>5</sup> Parmi les inédits, le plus important est l'ouvrage sur l'Inde,<sup>6</sup> dont le manuscrit original, aujourd'hui perdu, a inspiré l'abbé Jean Antoine Dubois (1766-1848), des Missions étrangères de Paris, pour son célèbre livre, en deux volumes, *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, édité à Paris en 1825 et traduit par deux fois en anglais.<sup>7</sup>

---

gnie de Jésus II, nouv. éd. Bruxelles/Paris 1891, col.1269sq. (réimpr. Héverlé-Louvain 1960); R. Streit et al., *Bibliotheca missionum* VI, Rom/Freiburg/Wien 1964 (réimpr.), p.115<sup>424</sup>, 115sq.<sup>425</sup>, 139<sup>503</sup>, 160<sup>577</sup>, 173<sup>613</sup>; J.Balteau et al., *Dictionnaire de biographie française* IX (fasc. 49), Paris 1960, col.121. Avant le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, le terme 'malabar' s'appliquait abusivement à l'Inde du Sud dans la littérature européenne, comme le note Gita Dharampal, *La religion des Malabars. Tessier de Quéralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'indianisme*, Immensee 1982, p.13<sup>1</sup>.

<sup>4</sup> Cf. J. Filliozat, 'Deux cents ans d'indianisme. Critique des méthodes et des résultats', *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 76.1987, 105-116. Opinion différente W. Halbfass, *India and Europe. An essay in understanding*, New York 1988, p.45sq., au chapitre 3: 'The missionary approach to Indian thought' (p.36-53).

<sup>5</sup> Sur les écrits du Père G.L. Coeurdoux, voir Sylvia Murr, *L'indologie du Père Coeurdoux: stratégies, apologétique et scientificité*, Paris 1987 (*L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire* II), p.26-33. Voir aussi la bibliographie dans S. Murr, *op.cit.* I, p.191sq., 194sq., 198.

<sup>6</sup> *Mœurs et coutumes des Indiens (1777). Un inédit du Père G.-L. Coeurdoux dans la version de N.-J. Desvaulx*. Texte établi et annoté par Sylvia Murr, Paris 1987 (*L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire* I).

<sup>7</sup> La première traduction précéda la publication de l'original français: *Description of the character, manners and customs of the people of India, and of their institutions, religious and civil*, translated from the French manuscript, London 1817. Cette traduction, rééditée plusieurs fois en Inde, était défectueuse, car elle fut exécutée d'après une version manuscrite imparfaite, que l'auteur missionnaire devait par la suite corriger et augmenter, en vue d'une meilleure version, éditée à Paris en 1825 et traduite de nouveau en anglais par H.K. Beauchamp, à la fin du siècle dernier: *Hindu manners, customs and ceremonies*, Oxford 1897. On corrigera les références de S. Murr, *op.cit.* I, p.200, ligne 17: 1897 (non 1898) et 1906 (non 1966) pour la date de la 3<sup>e</sup> édition (souvent



On connaît la correspondance érudite du Père Coeurdoux avec l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres, notamment avec un de ses membres éminents, l'orientaliste A.H. Anquetil-Duperron (1731-1805).<sup>8</sup> Le missionnaire jésuite contribua aussi, avec plusieurs textes, aux *Lettres édifiantes*, dont la collection a marqué l'histoire des idées et l'évolution des mentalités au siècle des lumières.<sup>9</sup> Ses contributions concernent des realia indiens (mesures itinéraires)<sup>10</sup> ou la culture matérielle du sous-continent (peinture et teinture des toiles).<sup>11</sup>

---

réimprimée) de cette traduction, publiée antérieurement en 1897, non 1798 (*op.cit.* II, p.1sq.<sup>5</sup>), et en 1899. Pour compléter les données bibliographiques de S. Murr (*op.cit.* II, p.3<sup>6</sup>), on doit mentionner une nouvelle édition de l'ouvrage en français de l'abbé J.A. Dubois, imprimée à Pondichéry en 1899 et aussi en 1921, un siècle après l'édition princeps. Voir le catalogue général des imprimés du British Museum et le *National Union Catalog* des bibliothèques nord-américaines.

<sup>8</sup> Préparée pour l'impression par A.H. Anquetil-Duperron, cette correspondance fut publiée seulement après sa mort dans *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres* XLIX (1784-1793), Paris 1808, p.647-697. Ces documents sont présentés comme 'supplément' au mémoire d'A.H. Anquetil-Duperron sur le Gange (p.512-646).

<sup>9</sup> *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris 1702-1776 (34 recueils). Cette première édition fut rééditée et suivie de plusieurs nouvelles éditions, convenablement répertoriées par H. Cordier, *Bibliotheca Sinica* II, Paris <sup>2</sup>1905-1906 (réimpr. Taipei 1966), col.926-957, spécialement col.926-941 (éditions françaises). Voir aussi A. Rétif, 'Brève histoire des Lettres édifiantes et curieuses', *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 7.1951, 37-51; J. Dehergne, 'Pour une édition critique des "Lettres édifiantes": les lettres concernant la Chine', *Chine ancienne*, Paris 1977 (*Actes du XXIX<sup>e</sup> Congrès international des orientalistes*), p.97-102. Nous avons consulté l'édition princeps (sauf quelques recueils réédités) des *Lettres édifiantes* conservée à la Bibliothèque de Versailles, dont la richesse du fonds concernant les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles nous a grandement facilité les recherches sur cette période d'intense activité missionnaire. Nous voudrions rendre ici hommage à cette bibliothèque municipale classée, qui offre aux lecteurs des conditions de travail admirables.

<sup>10</sup> Lettre à l'astronome Joseph Nicolas Delisle (1688-1768), membre de l'Académie des sciences, Pondichéry, le 12 février 1760 (*Lettres édifiantes* XXXIV, Paris 1776, p.323-387). Ne pas confondre avec son frère Guillaume Delisle (1675-1726), géographe et lui aussi académicien.

<sup>11</sup> Lettre au Père Jean-Baptiste Du Halde, aux Indes orientales, le 18 janvier 1742 (*Lettres édifiantes* XXVI, Paris 1743, p.172-217); Lettre à un confrère anonyme, Pondichéry, le 22 décembre 1747 (*Lettres édifiantes* XXVII, Paris 1749, p.413-444), qui contient les remarques de M. Le Poivre sur la façon dont les Indiens peignent leurs toiles



L'art de la teinture intéressait alors l'industrie textile française, qui consolidait les progrès enregistrés sous le règne de Louis XIV, grâce aux mesures de redressement économique prises par Jean-Baptiste Colbert (1619-1683). Dans son projet de modernisation de l'artisanat français, cet énergique ministre du Roi Soleil devait entraîner aussi le monde savant, notamment l'Académie royale des sciences, fondée en 1666, en stimulant la recherche de formules nouvelles pour rendre l'économie nationale indépendante d'importations, en particulier de colorants. Et tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, les chimistes français poursuivirent avec succès leurs travaux sur les procédés pratiques de teinture.<sup>12</sup> Ces recherches, auxquelles avaient contribué Macquer, Lavoisier et Bertholet, ont conduit l'école française de teinturerie à l'excellence. Outre les publications scientifiques ou techniques, les documents modernes des Archives nationales de Paris (série F<sup>12</sup>/1329-1335) témoig-

---

à Pondichéry (p.416-427) et, en réponse à cette lettre, les nouvelles recherches du Père Coeurdoux sur le même sujet (p.428-444); Lettre au Père Louis Patouillet, Pondichéry, le 13 octobre 1748 (*Lettres édifiantes* XXVIII, Paris 1758, p.284-334), avec le 'Mémoire de Monsieur Paradis' concernant les procédés indiens de teindre en rouge les toiles (p.286-309), suivi des remarques du Père Coeurdoux (p.309-333).

Monsieur Le Poivre, ancien séminariste, n'est autre que le voyageur lyonnais Pierre Poivre (1719-1786), qui dans ses *Mémoires* a copié sans vergogne la documentation originale que contient la lettre du 18 janvier 1742 du Père Coeurdoux sur la 'fabrique des toiles peintes' en Inde (*Lettres édifiantes* XXVI, p.172-217). Voir *Un manuscrit inédit de Pierre Poivre: Les mémoires d'un voyageur*. Texte reconstitué et annoté par L. Malleret, Paris 1968, p.97-107 (Manière de peindre les chittes). Le même auteur a publié une monographie intitulée *Pierre Poivre*, Paris 1974.

Au service de la Compagnie des Indes orientales, fondée par Colbert en 1664, l'ingénieur Paradis, né vers 1701, arriva à Pondichéry en septembre 1737 et y trouva la mort onze ans plus tard, le 13 septembre 1748, au siège de la ville par les Anglais, d'après P.R. Schwartz, 'L'impression sur coton à Ahmedabad (Inde) en 1678', *Bulletin de la Société industrielle de Mulhouse* 1967,1(n° 726), 23<sup>39</sup>. La Bibliothèque centrale du Muséum national d'histoire naturelle conserve un exemplaire du *Traité sur les toiles peintes* ... par M. Q. [le chevalier Quérelles], Paris 1760 (*infra*, n.57), à la suite duquel on a relié des copies manuscrites d'après les textes techniques du Père Coeurdoux et les documents qui leur sont joints dans les *Lettres édifiantes*. Voir Y. Laissus, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France* LV: Paris: Bibliothèque centrale du Muséum national d'histoire naturelle (*Supplément*), Paris 1965, p.33<sup>2132</sup>, où l'on doit lire de Quérelles (non de Quarellles) et M. Poivre (non M. Poure).

<sup>12</sup> Voir H. Wescher, 'Les grands maîtres dans l'art de la teinture en France au XVIII<sup>e</sup> siècle', *Cahiers Ciba* 1(mars 1946),n° 2, 52-66.

ment de cette époque d'efforts qui ont fait progresser les procédés de la teinturerie.<sup>13</sup>

Les tissus peints furent introduits en France par les négociants portugais vers 1630 ou 1640. La vogue de ces toiles dites 'indiennes', qui attiraient, par leurs coloris très vifs, la haute bourgeoisie et la noblesse, s'affirma à la fin du grand siècle, lors de l'échange d'ambassades entre Louis XIV et Phra Narai, roi de Siam. Mais, en raison du nouveau système mercantile, instauré par Colbert et destiné à encourager dans le pays la production textile de qualité, on a interdit en 1686 l'importation des 'indiennes', tout comme la fabrication en France d'imitations douteuses.<sup>14</sup>

Les toiles indiennes, dont la beauté venait d'un mélange de teinture et de peinture, étaient recherchées pour leurs couleurs lumineuses et tenaces. C'est justement la résistance des substances colorantes qui préoccupait les teinturiers et les chimistes français au XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle. Or, à cette époque, les missionnaires jésuites qui étaient savants (mathématiciens, naturalistes, etc.) avaient comme tâche confiée par les rois de France, Louis le Grand et Louis XV, de contribuer au progrès des sciences et à l'essor des arts.<sup>15</sup> Les terres d'apostolat lointaines deviennent ainsi des terrains de recherche, où les missionnaires jésuites sont chargés de recueillir des observations utiles et de les communiquer en priorité à l'Académie royale des sciences.<sup>16</sup> Ils s'agit de l'en-

---

<sup>13</sup> Détails par Madeleine Pinault, 'Savants et teinturiers', dans l'ouvrage publié à l'occasion de l'exposition marseillaise *Sublime indigo*, Paris 1987, p.135-141.

<sup>14</sup> Voir A. Juvet-Michel, 'La bataille des indiennes', *Cahiers Ciba* 2(janvier 1948), n° 14, 834-839. Cf. J.-M. Tuchscherer, 'Les indiennes et l'impression sur étoffes du 16<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle', *Bulletin de la Société industrielle de Mulhouse* 1975,4(n° 761), 15sq.

<sup>15</sup> Voir les Lettres patentes de Louis XIV, signées à Versailles en 1695, en faveur des jésuites français envoyés aux Indes orientales: 'Nous connaissons aussi de quelle utilité peuvent être à nos sujets les observations curieuses que la plupart de ces religieux aussi distingués par leur érudition que par leur piété font [au lieu de "sont"] pour la perfection des arts, des sciences et de la navigation.' Cité d'après A. Launay, *Histoire des missions de l'Inde: Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour* I, Paris 1898, p.456. Dans l'impossibilité de retrouver et vérifier cette citation, sans doute inexacte, dans une autre source, nous avons accepté la conjecture judicieuse aimablement proposée par Monsieur Michel Magnani, documentaliste à la bibliothèque du Centre culturel jésuite des Fontaines à Chantilly, au nord de Paris (lettre du 9 février 1993). En effet, dans les textes anciens, manuscrits ou imprimés, les minuscules *f* et *s* sont susceptibles d'être confondues, en raison de leur ressemblance.

<sup>16</sup> Sur l'idée générale des missions, voir Chateaubriand, *Génie du christianisme*,



semble des savoirs utiles, depuis les mathématiques, dont fait partie l'astronomie, nécessaire à la navigation, jusqu'aux arts mécaniques, en passant par la physique, qui englobe les sciences de la nature, auxquelles sont rattachées l'anatomie et la chirurgie.<sup>17</sup> D'autre part, ils diffusent dans les pays de mission, notamment à la Cour impériale de Pékin, les connaissances scientifiques et techniques d'Europe.<sup>18</sup> Les missionnaires 'mathématiciens du roi' font des observations et des calculs astronomiques en Asie orientale, en Chine comme en Inde.<sup>19</sup> Au Bengale, le Père Gervais Papin (1656-1712) écrit que 'ce pays-cy est, de tous ceux que je connoisse, celui qui fournit plus de matière à écrire sur les arts mécaniques et sur la médecine. Les ouvriers y ont une adresse et une habileté qui surprend. Ils excellent surtout à faire de la toile.'<sup>20</sup>

Nombreux sont les documents jésuites, surtout en provenance de Chine, qui contiennent des renseignements sur les maladies et la thérapeutique, que l'on retrouve mais, plus rarement, dans les *Lettres édifiantes* envoyées de l'Inde. Ce sujet sera traité avec force détails dans notre prochain article, déjà cité, sur les jésuites et la médecine indienne,<sup>21</sup> dont le nom d'*āyurveda* est attesté, sauf erreur de notre part, une seule fois, sous la plume du Père Jean Calmette, qui pratiquait les

---

Paris 1978 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 973. Cf. P. Demiéville, Préface au Père Antoine Gaubil, *Correspondance de Pékin 1722-1759*, publiée par Renée Simon, Genève 1970, p.VII.

<sup>17</sup> Sylvia Murr, 'Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au siècle des lumières', Marie-Claude Porcher (éd.), *Inde et littératures*, Paris 1983 (Puruṣārtha 7), p.242.

<sup>18</sup> Isabelle et Jean-Louis Vissière, 'Un carrefour culturel: la mission française de Pékin au dix-huitième siècle', *Actes du III<sup>e</sup> Colloque international de sinologie*, Paris 1983, p.211-221.

<sup>19</sup> Cf. A. Roşu, 'Contributions françaises à l'étude des sciences et des techniques indiennes', François Gros et F.-Catherine Coustols (éds.), *Passeurs d'Orient. Encounters between India and France*, Paris 1991, p.182sq. (texte bilingue sur deux colonnes).

<sup>20</sup> Lettre du Père Gervais Papin au Père Charles Le Gobien, le 18 décembre 1709 (*Lettres édifiantes* IX, Paris 1730, p.419). La lettre occupe les pages 418 à 431, dont la première partie traite de divers arts ou techniques (p.419-425). La seconde partie concerne l'exercice de la médecine (p.425-431), dont la description continue dans une deuxième lettre, datée de Chandernagor au Bengale en l'année 1711 (*Lettres édifiantes* XV, Paris 1722, p.405-418).

<sup>21</sup> Cf. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus X (Tables par P. Bliard)*, Paris 1909 (réimpr. Héverlé-Louvain 1960), col.913-916 (sciences médicales).



études sanskrites. Il fait cette mention dans une lettre du 25 août 1732 sur les savoirs indiens, écrite à Ballapur (Karnāṭaka ou Carnate) au Père Étienne Souciet (1671-1744), polygraphe et bibliothécaire du collège jésuite Louis-le-Grand.<sup>22</sup> Cette fonction devait être occupée en dernier par le Père Gabriel Brotier (1723-1789), dont les Archives françaises de la Compagnie de Jésus conservent la correspondance et un important fonds de documents réunis par lui (vol.78-94), auquel nous avons puisé les sources manuscrites de la présente notice.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Au fonds Brotier des Archives des jésuites de France, le volume 89 (52 feuillets) contient dix lettres du Père Jean Calmette au Père Étienne Souciet. Elles s'échelonnent sur plus de dix ans, du 18 octobre 1726 au 25 décembre 1737. Notre document daté de Ballabaram (Ballapur), le 25 août 1732, occupe les feuillets 35<sup>r</sup> à 40<sup>r</sup> et mentionne la médecine, qui s'appelle *āiourvedam* ou 'l'art de faire vivre les hommes'. Le Père P. Dahmen a publié, avec une introduction, des extraits de cette lettre et de trois autres, également inédites, dans la *Revue d'histoire des missions* 11.1934, 109-125. Outre l'insuffisance des commentaires et d'autres imperfections, on regrettera l'ommission des pages sur l'astronomie (la fin de notre document du 25 août 1735 et surtout la lettre du 30 décembre 1732, consacrée à l'astronomie), qui mériteraient d'être publiées par un indianiste, comme le souhaite le R.P. Richard De Smet (lettre du 21 novembre 1990).

D'autre part, on doit rappeler que le missionnaire italien Roberto de Nobili, éminent précurseur jésuite de l'indianisme, avait déjà mentionné en 1613 l'Āyurveda parmi les savoirs traditionnels de l'Inde, dans son traité écrit en latin sous le titre *Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ*. Voir W. Halbfass, *op.cit.* (*supra*, n.4), p.39sq.

<sup>23</sup> Après plusieurs changements d'établissement dans le passé, liés aux vicissitudes de la Compagnie, les Archives des jésuites de France, partagées avant 1988 entre Chantilly (Province de Paris) et Toulouse (fonds de la mission du Maduré), sont maintenant centralisées à Vanves, dans la banlieue sud de Paris. Nous y avons pu travailler grâce à l'accueil bienveillant du Père archiviste Robert Bonfils et de son assistante, Madame Anne Dalle, que nous remercions sincèrement. Nous voudrions également évoquer ici la mémoire du feu Père archiviste Joseph Dehergne, qui avait aimablement guidé nos premiers pas à Chantilly en 1986. Voir de cet érudit sinologue les articles intitulés 'Les archives des jésuites de Paris et l'histoire des missions aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles', *Euntes docete* 21.1968, 191-213; 'Documents sur l'histoire du 18<sup>e</sup> siècle conservés aux Archives des jésuites de la Province de Paris', *Dix-huitième siècle* 8.1976 (numéro spécial consacré aux jésuites), 287-295.

Sur le fonds Brotier, voir l'aperçu de G. Dharampal, *op.cit.* (*supra*, n.3), p.243-246, qui contient des données inexactes. Dans sa lettre au Père É. Souciet, datée de Crisnabouram (Kṛṣṇapuram), 20.9.1726, le Père Gilbert Ducros montre son intérêt pour le sanskrit et l'astronomie indienne. En même temps, fort de quelques lectures d'auteurs indiens, il affirme que l'écrivain français Fontenelle n'est pas le premier à spéculer sur la pluralité des mondes (voir ses *Entretiens* de 1686 sur ce sujet). Or, d'après G. Dharampal, le missionnaire aurait traité dans sa lettre de l'ancienneté des sciences indiennes

Du fonds Brotier, outre le volume 89 (*supra*, n.22), nous avons dépouillé le 84 (f° 170-221), qui contient de nombreux extraits de lettres envoyées par plusieurs missionnaires, parmi lesquels on trouve les Pères Calmette et Coeurdoux. Les fragments épistolaires de ce dernier (f° 189<sup>v</sup>-197<sup>r</sup>) sont tirés de quatre lettres qui remontent aux années 1739 (6 janvier, 10 octobre) et 1741 (7 janvier, 26 septembre). D'après les indications liminaires de ce volume 84, les documents qui le constituent seraient des copies de la main de l'érudit Père Brotier, sauf le 'Mémoire' sur les graines envoyées à Paris en 1738. En effet, ce manuscrit, qui contient plusieurs listes de phytonymes, est, d'après l'écriture, un autographe du Père Coeurdoux (f° 215<sup>r</sup>-219<sup>v</sup>), qui l'avait adressé au Père Souciet.<sup>24</sup> Esprit ouvert, qui embrassait plusieurs branches du savoir, ce jésuite humaniste entretenait une correspondance très nourrie avec les missionnaires de la Compagnie, notamment de Chine, comme en témoignent ses lettres conservées à la bibliothèque de l'Observatoire de Paris ainsi que l'ouvrage édité en 1729-1732.<sup>25</sup>

Le Père Coeurdoux reçut vraisemblablement dans la Compagnie une culture intégrale, conforme aux principes de la pédagogie jésuite,<sup>26</sup> qui recommande une double préparation littéraire et scientifique.<sup>27</sup> Dans le registre littéraire, se placent les rapports épistolaires du Père Coeurdoux, humaniste, avec l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres.<sup>28</sup> Ils mettent en évidence certaines de ses préoccupations lin-

---

et de 'la provenance de l'Inde de certaines doctrines scientifiques de l'Europe' (p.246).

<sup>24</sup> Notice dans *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* VII, Bruxelles/Paris 1896, col.1396-1403. Voir aussi Archives des jésuites de France, fonds Province de Champagne, ms.SB63, f° 33sq.

<sup>25</sup> *Observations mathématiques, astronomiques, géographiques, chronologiques et physiques tirées des anciens livres chinois ou faites nouvellement aux Indes et à la Chine par les Pères de la Compagnie de Jésus*, rédigées et publiées par le P[ère] É. Souciet de la même Compagnie, Paris 1729. Le second volume de l'ouvrage contient les tomes II et III, qui sont l'œuvre du Père Antoine Gaubil, *Histoire de l'astronomie chinoise et Traité de l'astronomie chinoise*, Paris 1732.

<sup>26</sup> F. Charmont, *La pédagogie des jésuites. Ses principes, son actualité*, Paris 1943, p.493.

<sup>27</sup> Sur le contenu de l'enseignement assuré dans les collèges jésuites français, voir les travaux du Père François de Dainville, *L'éducation des jésuites (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, textes réunis et présentés par Marie-Madeleine Compère, Paris 1991, ch.II, III et IV (humanités classiques, sciences, histoire et géographie).

<sup>28</sup> Voir les écrits publiés en 1808 par A.H. Anquetil-Duperron dans les *Mémoires*



guistiques, plus précisément son intérêt pour le sanskrit et les langues dravidiennes, en particulier pour le telugu.

Désireux de se familiariser avec les 'matières de l'Inde', A.H. Anquetil-Duperron avait trouvé dans la personne de notre missionnaire un correspondant précieux, dont l'Académie voulait obtenir des documents sur la grammaire et le lexique du sanskrit. En même temps, Anquetil-Duperron le pressait pour la copie d'un dictionnaire telugu-sanskrit-français, que le Père jésuite espérait obtenir avec le concours de Mariadas Pillai (Poullé).<sup>29</sup> Ce lettré tamoul, ancien élève des jésuites, qui connaissait également le français et le latin, informait volontiers à Pondichéry les missionnaires et les savants français sur la culture indienne, qu'il s'agisse de littérature ou d'astronomie. Certains indianistes donnent même pour probable le fait qu'il ne fut pas étranger aux rapprochements établis par le Père Coeurdoux en 1767 entre le sanskrit, le grec et le latin, bien avant la découverte de la parenté des langues indo-européennes au XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>30</sup>

Au début de sa lettre du 25 août 1732, citée plus haut, le Père Calmette présente son confrère Coeurdoux comme 'un excellent missionnaire et un mathématicien'.<sup>31</sup> Son goût pour les sciences se manifesta bien avant son départ en mission, dans un article sur la lumière boréale que publia le journal *Mémoires de Trévoux* de 1730 (p.898-900).<sup>32</sup> Il s'intéressa à la cartographie, comme à la géographie, et ses écrits inédits contiennent des notations sur l'astronomie indienne et font état d'observations astronomiques dès les premières lignes écrites par le missionnaire en route pour Pondichéry. Il s'agit de la première d'une série de

---

de l'Académie des inscriptions (*supra*, n.8). Cf. S. Murr, *op.cit.* II (*supra*, n.5), p.28-30.

<sup>29</sup> A.H. Anquetil-Duperron, dans *Mémoires*, p.669, 689. Cf. Gérard Colas et Usha Colas-Chauhan, 'Five dictionaries in the Telugu manuscript collection of the Bibliothèque Nationale, Paris', *Journal of Oriental Research Madras* 56-62.1986-1992 (Dr. S.S. Janaki Felicitation volume), 385-387.

<sup>30</sup> J. Filliozat, *Laghu-prabandhāḥ. Choix d'articles d'indologie*, Leiden 1974, p.15. Cf. S. Murr, *op.cit.* II (*supra*, n.5), p.28. Voir aussi J. Filliozat, 'Tamil studies in French Indology', X.S. Thani Nayagam (éd.), *Tamil studies abroad. A symposium*, Petaling Jaya 1968, p.2-4.

<sup>31</sup> Fonds Brotier, vol.89, f° 35<sup>r</sup>, qui se retrouve dans P. Dahmen, *op.cit.* (*supra*, n.22), p.111.

<sup>32</sup> Sur l'activité scientifique du Père Coeurdoux, voir S. Murr, *op.cit.* II (*supra*, n.5), p.31-33.



lettres adressées au Père Souciet, correspondant privilégié des jésuites en Asie orientale.<sup>33</sup>

Les recherches astronomiques ont exercé depuis toujours une attirance particulière sur le clergé catholique, dans les rangs duquel nombreux furent ceux qui ont contribué à l'avancement de cette branche du savoir favorisant le sentiment religieux, comme en témoigne cette formule employée par l'astronome Hervé Faye (1814-1901): 'Caeli enarrant gloriam Dei'.<sup>34</sup> Liées parfois au problème de la chronologie, les études

---

<sup>33</sup> Au fonds Brotier, le volume 87 (f° 68-98) contient treize lettres écrites par le Père Coeurdoux à son confrère É. Souciet, entre 1732, d'après la critique interne de la correspondance (plutôt que 1733, comme l'indique une notice liminaire) et 1741. Les lettres n° 1 (non datée, mais vraisemblablement de 1732), 2 (22.1.1733), 3 (17.9.1733), 5 (10.9.1734), 6 (13.9.1735) et 7 (29.9.1737) font mention de recherches astronomiques, illustrées au Bengale par les Pères C.S. Boudier et J.F. Pons, qui furent invités à Jaipur par le maharajah Savai Jai Singh II (1699-1743), passionné d'astronomie et célèbre par les observatoires qu'il établit dans l'Inde du Nord, notamment à Jaipur et à Ujjain, lieu traditionnel du méridien d'origine. Dans sa lettre au Père J.-B. Du Halde sur les sciences indiennes du 23.11.1740, le Père J.F. Pons se réfère aussi à l'astronomie et mentionne sa visite chez le maharajah de Jaipur (*Lettres édifiantes* XXVI, Paris 1743, p.235-237). D'autre part, le Père Jean Calmette évoque lui aussi cette rencontre, dans une lettre du 24 janvier 1733 (*Lettres édifiantes* XXI, Paris 1734, p.451-453). Voir à ce sujet P. Singh, *Stone observatories in India, erected by Maharaja Sawai Jai Singh of Jaipur (1686-1743 A.D.)*, Varanasi 1968, p.193sq. S.R. Sarma de l'Université d'Aligarh a édité et traduit récemment une compilation sur l'instrumentation astronomique sous le titre de *Yantraprakāra of Sawai Jai Singh*, supplément aux *Studies in History of Medicine and Science* 10-11.1986-1987.

Ces dernières années, on remarque un intérêt croissant pour ce prince savant et son programme astronomique, qui ont fait l'objet d'un séminaire scientifique à Jaipur en 1990 (*Indian Journal of History of Sciences* 26.1991,2, 233). Le périodique, qui reflète fort bien cet intérêt, publie une série d'articles sur ce thème, inscrit dans le programme de recherche de Virendra N. Sharma (Wisconsin University — Fox Valley): 17.1982,2, 333-344 et 345-352; 26.1991,2, 209-217 et 3, 249-276 (en collaboration avec A.K. Mehra); 28.1993,1, 50-53. Voir aussi du même auteur, en collaboration avec Lila Huberty: 'Jesuit astronomers in eighteenth century India', *Archives internationales d'histoire des sciences* 34.1984,112, 99-107.

<sup>34</sup> D'après A. Giret, *L'astronomie et le sentiment religieux*, Paris 1964, p.57. Comme illustration de cet oppuscle, le même auteur a publié le livre intitulé *Les astronomes évêques, prêtres et religieux*, Albi 1976. A ce catalogue des savants qui furent des gens d'Église (p.181-188) manque l'abbé Jacques Guérin (1802-1861), ancien curé de Chandernagor et auteur de *L'Astronomie indienne*, Paris 1847. Nous lui consacrerons une notice dans la présente série de recherches sur les missionnaires dans l'histoire des sciences et des techniques indiennes.

en ce domaine occupèrent une place importante dans l'activité scientifique des jésuites en Asie. Mais, aux Indes orientales, les savants missionnaires furent moins favorisés qu'en Chine, où de grands empereurs, notamment Kang-xi/K'ang-hsi (1661/62-1722/23), encouragèrent la diffusion des apports scientifiques et technologiques d'Europe.<sup>35</sup> En effet, à l'exception du maharajah Savai Jai Singh de Jaipur,<sup>36</sup> les princes indiens, sans préoccupations scientifiques, ne prenaient pas plaisir au commerce des savants jésuites.<sup>37</sup>

Les missionnaires ont tenu à scruter les astres du ciel, mais ils n'ont pas moins observé la nature sur la terre, et leur mérite comme naturalistes n'est pas moindre. La botanique, tout comme l'agriculture et l'horticulture, doit beaucoup aux gens d'Église. Si avant la Révolution française de 1789, le clergé catholique fournit de nombreux voyageurs naturalistes, au siècle dernier les missionnaires sont directement sollicités par le Muséum d'histoire naturelle de Paris, qui voit en eux de précieux correspondants, dont les documents ouvrent des horizons nouveaux, car ils proviennent de contrées aussi lointaines que méconnues.<sup>38</sup> Les manuscrits autographes du volume 87 (f° 68-98) nous révèlent le Père Coeurdoux comme observateur de la nature, en particulier de la flore indienne.<sup>39</sup> Adressées au Père Souciet, treize lettres font pour la plupart référence à plusieurs envois de graines demandées au missionnaire par ce bibliothécaire jésuite, curieux de simples.<sup>40</sup> Le

<sup>35</sup> Cf. J. Needham et al., 'Les sciences en Chine du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle', *La tradition scientifique chinoise*, Paris 1974, p.227-236.

<sup>36</sup> Sur ce prince savant de Jaipur, qui encouragea les sciences, en particulier l'astronomie, voir H. Josson, *La mission du Bengale occidental ou Archidiocèse de Calcutta, Province belge de la Compagnie de Jésus I*, Bruges 1921, p.131.

<sup>37</sup> Critique par le Père Calmette dans sa lettre précitée du 25 août 1732 (fonds Brotier, vol.89, f° 37<sup>v</sup>-38<sup>r</sup>). Voir P. Dahmen, *op.cit.* (*supra*, n.22), p.119. Cf. J.S. Sebes, 'A comparative study of religious missions in the three civilizations, India, China, Japan', *Actes du III<sup>e</sup> Colloque international de sinologie*, Paris 1983, p.271-290: aucune allusion au problème qui nous intéresse.

<sup>38</sup> Abbé P. Fournier, *Voyages et découvertes scientifiques des missionnaires naturalistes français à travers le monde pendant cinq siècles (XV<sup>e</sup> à XX<sup>e</sup> siècles)*, 2<sup>e</sup> partie, Paris 1932, p.10.

<sup>39</sup> On trouve d'autres observations que botaniques: les ressources d'eau ou les variétés de sel (f° 74<sup>v</sup>), une grosse chauve-souris de l'Inde (f° 87<sup>r-v</sup>) et des crabes pétrifiés venus de Pegu (Birmanie) (f° 95<sup>r</sup>).

<sup>40</sup> Voir les références vol.87, f° 74<sup>v</sup> (17.9.1733), f° 76<sup>r-v</sup> (2.11.1733), f° 78<sup>v</sup>-79<sup>r</sup>



Père Calmette s'est offert à aider son confrère Coeurdoux dans cette entreprise botanique.<sup>41</sup> D'après la correspondance, il y a eu probablement cinq envois de graines (mais seulement quatre listes de plantes!), effectués respectivement en 1733, 1735, 1737, 1738 et 1740.<sup>42</sup> Le Père Coeurdoux suppléa aux graines en 1739 par une longue lettre au Père Souciet sur les conjectures faites par É. Fourmont<sup>43</sup> au sujet des origines de la civilisation indienne (f° 94<sup>r</sup>), abordées par le biais de la Bible et de la religion égyptienne, en s'appuyant sur des étymologies hasardeuses (lettre du 8 octobre 1739, à laquelle renvoie la suivante, du 12 octobre 1740).<sup>44</sup>

L'inédit daté de 1738 que nous publions est en fait un texte composite. En effet, il renferme quatre listes qui donne les noms et les usages de presque cinquante plantes indiennes. La première liste figure sous le titre complet, les deux suivantes sont intitulées simplement 'Mémoire', et, enfin, la dernière liste, sans titre, ne se distingue que par l'énumération indépendante des graines concernées. On doit préciser que cet autographe seul, conservé au volume 84 (f° 215-219), contient la nomenclature et la description succincte des graines expédiées à Paris au Père Souciet, alors que les lettres adressées à ce même correspondant forment le cadre épistolaire auquel il convient de rapporter l'entreprise botanique du Père Coeurdoux.<sup>45</sup> En effet, la correspondance est éclair-

---

(10.9.1734), f° 81<sup>r</sup> (13.9.1735), f° 83<sup>v</sup> (29.9.1737), f° 84<sup>v</sup>-85<sup>r</sup> (6.9.1738), f° 87<sup>v</sup> (6.1.1739), f° 92<sup>r</sup> (8.10.1739), f° 93<sup>v</sup> (12.10.1740), f° 95<sup>r</sup> (7.1.1741).

<sup>41</sup> Lettre de Dharmavaram (Andhra Pradesh), du 25 décembre 1737, dans le fonds Brotier, vol.89, f° 51sq. Le passage qui nous intéresse est malheureusement omis par le Père P. Dahmen, *op.cit.* (*supra*, n.22), p.124sq.

<sup>42</sup> Mentions épistolaires des envois de graines dans vol.87, f° 76<sup>r</sup> (2.11.1733), f° 78<sup>v</sup> (10.9.1734), f° 81<sup>r</sup> (13.9.1735), f° 83<sup>v</sup> (29.9.1737), f° 84<sup>v</sup>-85<sup>r</sup> (6.9.1738), f° 95<sup>r</sup> (7.1.1741).

<sup>43</sup> Voir É. Fourmont, *Réflexions critiques sur les histoires des anciens peuples, Chaldéens, Hébreux, Phéniciens, Égyptiens, Grecs, etc., jusqu'au tems <sic> de Cyrus*, Paris 1735 (2 vols.). Une nouvelle édition parut en 1747. Cf. S. Murr, *op.cit.* (*supra*, n.17), p.249sq.

<sup>44</sup> Fonds Brotier, vol.87, f° 88-92, 93<sup>v</sup>-94<sup>r</sup>. Cf. vol.84, f° 189<sup>v</sup>-194<sup>r</sup> (copie de la lettre de 1739). On doit noter que, dans cette lettre au Père Souciet, datée du 8 octobre 1739, le Père Coeurdoux, qui réfute les conjectures du Père J.V. Bouchet concernant l'origine de la religion indienne, conteste le rapprochement fait entre Sara et Sarasvatī ainsi que celui concernant Abraham et Brahman. Sur son opinion à ce sujet, qui a varié plus tard, cf. S. Murr, *op.cit.* II (*supra*, n.5), p.70<sup>19</sup>.

<sup>45</sup> On ne pourra pas suivre S. Murr, *op.cit.* II (*supra*, n.5), p.142<sup>13</sup>, qui, sans citer



rante à ce sujet et permet même de constater que les quatre 'mémoires' de phytonymes ont été reliés dans le recueil factice d'archives (vol.84) dans un ordre qui contredit la chronologie réelle des envois.<sup>46</sup>

D'une grande honnêteté intellectuelle, comme il convient à un religieux, le Père Coeurdoux mit autant de soin dans les écrits que dans la récolte des graines pour le bibliothécaire du collège jésuite Louis-le-Grand de Paris. Au début de son ministère sacerdotal en Inde, il avertit celui-ci qu'il n'écrirait rien en matière d'astronomie jusqu'à ce qu'un 'parfait usage de la langue [telugu] et l'expérience' l'aient précautionné < sic > 'contre plusieurs erreurs, où il est aisé de tomber faute de l'un et de l'autre' (vol.87, f° 78<sup>v</sup>). Avant d'expédier les premières graines en France, le missionnaire exprima quelques doutes sur leur 'bonté' (f° 74<sup>v</sup>), pour revenir ensuite avec des précisions en ce qui concerne l'identification des phytonymes (f° 76<sup>v</sup>). Enfin, il releva parfois des erreurs dans ses propres listes, appelées 'mémoires', qui accompagnaient chaque fois les envois faits par bateau (f° 79<sup>r</sup>). Les conditions climatiques du pays et les exigences du ministère sacerdotal ne facilitèrent pas la tâche du Père Coeurdoux, engagé dans une herborisation réalisable seulement en dehors de la saison des pluies. D'autre part, cette opération entraînait des dépenses, auxquelles les intéressés, notamment les botanistes de Paris, furent invités à contribuer (f° 83<sup>v</sup>, 93<sup>r</sup>).<sup>47</sup>

Le missionnaire jésuite s'imaginait parfois qu'il ne travaillait 'qu'à satisfaire une curiosité inutile, l'auteur de la nature ayant fourni chaque pays des remèdes ordinaires pour guérir les maux dont il veut que nous guérissions, si l'on excepte quelques spécifiques' (f° 93<sup>v</sup>). En effet, le Père Souciet avait souhaité 'des choses utiles à la médecine' (f° 81<sup>r</sup>), qui ont la priorité dans les envois faits à Paris. La correspondance souligne

---

explicitement le 'Mémoire' de 1738 sur les graines expédiées au Père Souciet, écrit que les lettres manuscrites du Père Coeurdoux au même Père Souciet (vol.87) 'sont pour la plupart consacrées à la description des graines envoyées par lui aux Jésuites de France: chaque plante est succinctement décrite, avec son nom vernaculaire et ses emplois'.

<sup>46</sup> Cf. lettre du 6 septembre 1738 dans vol.87, f° 84<sup>v</sup>—85<sup>r</sup>. Le Père Coeurdoux mentionne 'l'excellent remède aux serpents', qui se rapporte vraisemblablement au 'vichamandou' de la première liste du 'Mémoire' de 1738 (vol.84, f° 215<sup>v</sup>). D'autre part, la deuxième liste contient le 'sandal' et le 'gilacara', (vol.84, f° 216<sup>r</sup>), dont parle la lettre du 2 novembre 1733 (vol.87, f° 76<sup>r-v</sup>), qui évoque le premier envoi et contredit donc la place réservée à la liste concernée dans la série des 'mémoires'.

<sup>47</sup> Cf. S. Murr, *op.cit.* II (*supra*, n.5), p.30.

l'excellence de certains remèdes envoyés en France (f° 84<sup>v</sup>) et, d'autre part, mentionne un *yantra* thérapeutique. Celui-ci est décrit comme une 'médaille magique' à l'image de Hanumant, 'recommandable par sa prudence dans le conseil et sa bravoure dans la guerre'<sup>48</sup>, et portant inscrits les *bīja* OM et RAM (f° 82<sup>v</sup>). 'Certains charlatans ou magiciens prononcent des paroles sur ces médailles, qu'on attache ensuite aux malades, dont peut-être un seul n'a jamais guéri' (f° 81<sup>r</sup>).

L'ouvrage du Père Coeurdoux, *Mœurs et coutumes des Indiens* (1777), fait souvent mention de *mantra*, parfois en rapport avec des pratiques curatives. Selon ce texte, dans la version de N.J. Desvaulx, les médecins indiens habiles connaissaient les formules 'convenables à telle ou telle maladie, aussi bien que les remèdes propres à les guérir. La guérison doit être regardée, selon eux, autant comme l'effet des *mantram*, que comme celui des médicaments. Les accoucheuses sont appelées *mantrasani*, femmes qui savent les *mantram* ... . Une bonne accoucheuse, fournie de bons et d'efficaces *mantram*, prévient tous les maux par leur moyen et en les récitant à propos.'<sup>49</sup> Le même ouvrage contient d'autres références à la médecine indienne; elles concernent l'examen du pouls ou la cautérisation comme traitement dans les troubles mentaux.<sup>50</sup> Les graines récoltées en Inde par le Père Coeurdoux inté-

---

<sup>48</sup> Sur Hanumant et la tradition des jeux de force en Inde, voir H. Bakker, *Ayodhyā* I, Groningen 1986, p.145<sup>3</sup>. Cf. notre article 'Les *marman* et les arts martiaux indiens', *Journal asiatique* 269.1981,3-4, 438. Voir aussi deux autres titres aimablement signalés par le dr. Rahul Peter Das: W.L. Smith, 'Mahīrāvaṇa and the womb demon', *Indologica Taurinensia* 10.1982, 224sq. et F. Staal, 'Indian bodies', T.P. Kasulis et al. (éds.), *Self as body in Asian theory and practice*, Albany 1993, p.77, 88, 90 et 94. A ce sujet, il n'est pas inutile de rappeler que le dieu populaire Hanumant, personnification de la force virile (W. Crooke), se présente aussi comme divinité tutélaire de certaines formations paramilitaires (*akhārā*) hindouistes, d'obédience tant śaiva (*vairāgi*) que vaiṣṇava (*śannyāsī*). Détails chez H.T. Bakker, 'The history of Hanumat worship in Ayodhyā', Lallanji Gopal et D.P. Dubey (éds.), *Pilgrimage studies: text and context*, Allahabad 1990, p.127-135. A la bibliographie de cet article, on peut joindre le titre de D.N. Lorenzen, 'Warrior ascetics in Indian history', *Journal of the American Oriental Society* 98.1978,1, 61-75.

<sup>49</sup> S. Murr, *op.cit.* I (*supra*, n.6), p.27. La citation fait partie du chapitre X ('*Mantram* ou formules de prières') de l'ouvrage du Père Coeurdoux (p.26-28).

<sup>50</sup> *Ibid.* I, p.43, 73, 157. Sur un traitement igné semblable des crises épileptiques au Bengale (1711), voir notre prochain article sur les jésuites dans l'histoire de la médecine indienne.



ressent pour la plupart la thérapeutique et représentent une contribution au fonds pharmacognosique d'origine exotique. D'ailleurs, il est reconnu depuis longtemps le mérite des missionnaires pour leur apport en ce domaine.<sup>51</sup>

Dans ses lettres, le Père Coeurdoux exprime au Père Souciet son vif intérêt pour la réussite de quelques-unes des graines envoyées par lui et cultivées en France (f° 84<sup>v</sup>, 95<sup>r</sup>). 'Je regarderay' — écrit-il le 29 septembre 1737 — 'comme de purs complimens tout ce que me mande V[otre] R[évérence] sur les graines que je luy ay envoyées, et sur le plaisir qu'elles ont fait à M[essieu]rs les Botanistes du Jardin Royal, tant que je n'apprendray pas [que] telles ou telles graines ont réussy. J'écrivis l'an passé à M[onsieu]r Jussieu<sup>52</sup> et je m'engageois à luy envoyer encore quelque chose cette année' (f° 83<sup>v</sup>). Mais le missionnaire dut quitter le pays telugu, dont il connaissait bien la langue, pour le pays tamoul, où il ne savait pas se faire entendre. Il se contenta alors de faire au Père Souciet un petit envoi de graines et le pria de le communiquer aux botanistes intéressés. Le silence de Monsieur Jussieu ne fut pas de nature à le mécontenter. En effet, il se sentait ainsi 'délivré de toute entreprise botanique' qui aurait pu l'entraîner plus loin qu'il ne voulait (f° 84<sup>v</sup>), surtout à Pondichéry, où il se trouvait malade au début de l'année 1739 (f° 87<sup>v</sup>).<sup>53</sup>

Si le Père Coeurdoux s'intéressa plus aux plantes médicinales, pour répondre au souhait de son confrère du Collège Louis-le-Grand, il n'est pas moins vrai que ses enquêtes botaniques concernaient également des plantes alimentaires et parfois même utiles, comme celles employées dans l'artisanat textile. A ce sujet, il répondait aux recommandations

---

<sup>51</sup> Cf. P. Delaveau, *Les fonds des pharmacopées traditionnelles et l'expérimentation moderne*, Strasbourg 1977, p.1.

<sup>52</sup> Probablement Antoine de Jussieu (1686-1758), médecin, dont la compétence en botanique lui valut en 1708 la direction du Jardin du roi (devenu en 1794 le Muséum national d'histoire naturelle). Son cadet, Bernard de Jussieu (1699-1777), suivit une carrière parallèle à celle de son frère, dont il fut l'assistant.

<sup>53</sup> Lettres du 6 septembre 1738 et du 6 janvier 1739 dans le fonds Brotier, vol. 84, f° 84sq. et 86sq. D'après nos investigations, aucune trace épistolaire ou de graines dans les archives et les collections du Muséum (Bibliothèque centrale, Laboratoire de phanérogamie et Service des cultures). Nous tenons à remercier vivement Madame Jean-Pierre Boivin et Monsieur Gérard Mallet, qui nous ont grandement facilité les recherches au Muséum national d'histoire naturelle.



d'un autre confrère parisien, le Père Jean-Baptiste Du Halde, à qui s'adresse sa lettre du 18 janvier 1742, consacrée à la peinture des toiles indiennes. Dans la Compagnie de Jésus, on était persuadé que l'on pouvait acquérir dans le sous-continent indien 'des connaissances qui, étant communiquées à l'Europe, contribueroient peut-être au progrès des sciences ou à la perfection des arts'.<sup>54</sup>

Amené ainsi à s'intéresser à la culture matérielle des Indiens, le Père Coeurdoux s'instruisit de la manière dont ceux-ci travaillaient leurs belles toiles si recherchées en Europe. En cette matière, qui mit en évidence la supériorité technique indienne, la documentation de langue française est abondante et de qualité,<sup>55</sup> depuis le manuscrit de 1734, unique en son genre, de l'officier de marine Antoine de Beaulieu, suivi de la correspondance technique du Père Coeurdoux (1742-1748), documents qu'a étudiés, en homme de métier, l'indienneur bâlois Jean Ryhiner (1728-1790) dans son *Traité sur la fabrication et le commerce des toiles peintes*, daté de 1766 et publié un siècle plus tard (1865).

Le texte d'Antoine de Beaulieu (1699-1764), provenant de la famille de Jussieu et aujourd'hui conservé à la Bibliothèque centrale du Muséum, est un rapport établi à la demande du chimiste-coloriste Charles-François Du Fay de Cisternay (1698-1739), personnage officiel à l'époque en France.<sup>56</sup> En effet, l'officier de marine, qui en est l'auteur, fut chargé par ce savant de s'informer de l'art indien de la peinture, dont il fit expérimenter le procédé à Pondichéry. Le texte de son rapport exact, accompagné d'échantillons, se trouve augmenté dans le traité de 1760 du chevalier de Quérelles,<sup>57</sup> alors qu'il est résumé dans un

---

<sup>54</sup> *Lettres édifiantes* XXVI, p.173. Voir *supra*, n.11. Sur la fabrication de la toile et l'apprêtage du coton en Inde, cf. *Lettres édifiantes* XV, Paris 1722, p.392-405 (lettre du Père Turpin, datée de Pondichéry, 1718).

<sup>55</sup> Les recherches décisives de P.R. Schwartz (*infra*) nous permettent ici de compléter et même d'amender notre contribution, citée plus haut (n.19), p.188sq.

<sup>56</sup> Texte reproduit et analysé par P.R. Schwartz, 'La fabrication des toiles peintes aux Indes au XVIII<sup>e</sup> siècle' I, *Bulletin de la Société industrielle de Mulhouse* 1957,4, 137-152. Une version anglaise de ce texte a paru sous le titre 'French documents on Indian cotton painting' I, *Journal of Indian textile history* 1956,2, 5-23. L'auteur présente l'original français et la traduction anglaise du manuscrit d'Antoine de Beaulieu.

<sup>57</sup> *Traité sur les toiles peintes dans lequel on voit la manière dont on les fabrique aux Indes et en Europe, on y trouvera le secret du bleu d'Angleterre de bon teint, applicable sur la toile avec la planche ou le pinceau*, par M.Q., à Amsterdam, et se trouve à Paris

livre anonyme de l'extrême fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.<sup>58</sup> Mais bien avant, le *Journal œconomique* de Paris avait publié en 1756 un Mémoire anonyme, demeuré inconnu, sur la manière de peindre les toiles aux Indes, qui présente une ressemblance troublante avec les observations d'Antoine de Beaulieu.<sup>59</sup>

Ce Mémoire anonyme a paru plusieurs années après la publication en 1743 et 1749 des deux premiers documents techniques du Père Coeurdoux, qui ignorait le rapport antérieur du marin Antoine de Beaulieu. La lettre initiale, écrite en 1742 et publiée un an plus tard,<sup>60</sup> contient 'la description la plus détaillée que l'on possède de la confection d'une indienne originale'. Le missionnaire jésuite put donner cette description après une enquête menée avec un grand souci de la vérité, qui témoigne de la rigueur avec laquelle le Père Coeurdoux procéda toujours dans l'observation des réalités indiennes.<sup>61</sup> En effet, il interrogea ses informateurs à diverses reprises et séparément les uns des autres, afin de s'instruire correctement sur la fabrication des indiennes, qui tiraient toute leur valeur de la 'vivacité' et de la 'tenacité' des couleurs dont elles étaient teintes. Ces qualités, fort appréciées par les manufacturiers européens de l'époque, s'expliquent par les drogues et l'eau 'âpre' tirée de certains puits particuliers, que les artisans indiens préféraient pour leurs peintures (*Lettres édifiantes* XXVI, p.203-204). Le

---

chez Barrois, 1760. Sur cet ouvrage anonyme et son auteur, voir P.R. Schwartz, 'Contribution à l'histoire de l'application du bleu d'indigo (bleu anglais) dans l'indiennage européen', *Bulletin de la Société industrielle de Mulhouse* 1953,2, 67sq. et 76<sup>16</sup>. Cf. du même auteur, *op.cit.* 1957 (*supra*, n.56), 138<sup>1</sup>.

<sup>58</sup> *L'art de peindre et d'imprimer les toiles en grand et en petit teint*, par B..., Paris an VIII — 1800, p.II-V.

<sup>59</sup> Étude comparée entre ce Mémoire de 1756 et d'autres documents dans P.R. Schwartz, 'La fabrication des toiles peintes aux Indes au XVIII<sup>e</sup> siècle' II, *Bulletin de la Société industrielle de Mulhouse* 1958,4, 22-36. Texte français abrégé d'une version anglaise qui a paru sous le titre 'French documents on Indian cotton painting' II, *Journal of Indian textile history* 3.1957, 15-44.

<sup>60</sup> Sans référence aucune à l'auteur religieux, cette lettre est reproduite presque intégralement (*Lettres édifiantes* XXVI, Paris 1743, p.175-214) dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, vol.XVI, Neufchastel 1765, p.370<sup>b</sup>-374<sup>a</sup> (toiles peintes des Indes), réimpression en 'compact edition' par Pergamon Press, New York/Paris, vol.III, in-fol., p.819-820.

<sup>61</sup> Sur le caractère rigoureux de la méthode d'investigation du Père Coeurdoux, que S. Murr appelle 'scientificité', voir *op.cit.* II (*supra*, n.5), 133<sup>378</sup>.



laborieux procédé 'en bon teint' comportait des matières tinctoriales qui résistaient à l'air, à la lumière et aux lavages répétés. La solidité du coloris venait du fait que les toiles 'peintes' étaient en réalité 'teintes', car, selon le Père Coeurdoux, elles méritaient 'autant le nom de teintures, que le nom de toiles peintes'.<sup>62</sup>

Les trois lettres techniques du Père Coeurdoux, avec les textes complémentaires de Pierre Poivre et de l'ingénieur Paradis, concernent les procédés de préparation et de teinture des toiles de coton aux Indes (*supra*, n.11).<sup>63</sup> Ces opérations comportaient des substances végétales, notamment tinctoriales, lesquelles en l'occurrence ne sont pas démunies de vertus curatives. Les rapports précités, qui emploient des phytonymes tamouls, concernent en particulier le fruit sec de myrobolan supposé citrin (*cadou* ou *cadoucaïe*),<sup>64</sup> à ne pas confondre avec la 'fleur de *cadou*

<sup>62</sup> *Lettres édifiantes* XXVI, p.195. Cf. P.R. Schwartz, 'La coloration partielle des étoffes', M. Daumas (éd.), *Histoire générale des techniques* III, Paris 1968, p.704-712, spécialement p.704-705.

<sup>63</sup> Sur l'intérêt qu'ont suscité parmi les spécialistes les recherches du Père Coeurdoux sur les techniques de la teinture, voir les articles documentés de P.R. Schwartz (*supra*, n.59). Cet auteur donne également une version anglaise commentée des deux premières lettres du Père jésuite (1742, 1747) dans *Journal of Indian Textile History* 3.1957, déjà cité (*supra*, n.59), p.24-38 (appendice A).

<sup>64</sup> Sur 'cadou' ou 'cadoucaïe', voir tam. *kaṭukkāy* (SAMBASIVAM PILLAI II, p.976-980). Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le DICTIONNAIRE BOTANIQUE (p.342sq.) distingue cinq espèces de myrobolan (myrabolan, myrobalan), à savoir le citrin (le plus en usage en médecine), le noir ou indien, le chebule (chébule), l'emblique (emblic) et le bellerique (bellérique, belliric). En confirmant cette classification des droguistes, Pierre Poivre écrit que les 'Malabares <*supra*, n.3> ne se servent que des deux premières espèces' (*Lettres édifiantes* XXVII, p.420). Dans son commentaire sur ce texte, le Père Coeurdoux précise que si le *cadoucaïe* est la première espèce de myrobolan pour les droguistes, 'les Indiens ne le confondent pas, sous le même nom, avec des fruits produits par des arbres fort différents' (*ibid.*, p.428).

A la différence des droguistes modernes, l'Āyurveda classique fait état de 'trois fruits' (*triphālā*) ou myrobolans, notamment celui du badamier (*Terminalia chebula* Retz.), connu sous le nom de myrobolan noir, très apprécié en médecine (*haritaki*) et utile aussi aux teinturiers. D'après les données āyurvédiques, le *cadoucaïe* serait donc ici le myrobolan chebule, et non le citrin, comme l'indique le Père Coeurdoux. D'après certains, le myrobolan citrin serait une variété du chebule, alors que d'autres le considèrent comme une espèce différente (DYMCK II, p.1-5). Voir ACHART, p.417sq.; CHOPRA 1958, p.687sq.; DAS, p.93<sup>8</sup>, 227<sup>4</sup>; GIBOIN, p.178sq.; KIRTIKAR/BASU II, p.1020-1023; KURUP, p.79sq.; MARIADASSOU 1913, p.24 et 1937, p.45-47; MEULENBELD, p.468, 610sq.; NADKARNI I, p.1205-1210; SINGH/CHUNEKAR, p.466; SYED, p.46-52, 515-523; WEALTH



*caïe*' ou *cadoucaïpou* (efficace contre les coliques violentes et la diarrhée),<sup>65</sup> le millet *varagou*,<sup>66</sup> préférable à la petite céréale *kevarou*,<sup>67</sup> l'indigo,<sup>68</sup> le bois de sappan (*vartangui*),<sup>69</sup> la racine de garance

X, p.171-177. D'après le Père Coeurdoux, le *cadou* sec est prescrit surtout comme ingrédient des remèdes pour les accouchées (*Lettres édifiantes* XXVI, p.178).

<sup>65</sup> *Lettres édifiantes* XXVII, p.434sq ('cadoucaïpou'). D'après le docteur Boudier, qui vécut en Inde du Sud de 1754 à 1765, les Européens appelaient 'fleurs de myrobalan' des excroissances sur les feuilles de l'arbre *cadou*, provoquées par la piquêre d'un insecte. Voir P.R. Schwartz, *op.cit.* 1958 (*supra*, n.59), p.23<sup>12</sup>. Les botanistes appellent 'cécidie' (synonyme de 'galle') cette hypertrophie produite chez un végétal par l'attaque localisée d'un animal (zoocécidie) ou d'un autre végétal (phytocécidie). Définition dans BOUL-LARD, p.85. Cf. DICTIONNAIRE BOTANIQUE, p.353sq. (s.v. 'noix de galle'). Sous le mot tamoul pour 'myrobalan chebule', SAMBASIVAM PILLAI précise que ces 'galls are found on the leaves or barks of the gallnut tree — Chebulic myrobalan tree' (p.980<sup>2</sup>).

<sup>66</sup> Sur le millet 'varagou', voir tam. *varaku* (SAMBASIVAM PILLAI V, p.3783<sup>a</sup>; 'kodo millet'). Au besoin, succédané du riz, cette plante graminée, *Paspalum scrobiculatum* Linn. (skr. *kodrava*), fait partie des menus grains et entre dans l'alimentation des classes indiennes démunies. On lui attribue même des propriétés narcotiques. Voir ACHART, p.339; CHOPRA 1956, p.186; DYMOCK III, p.619sq.; GIBOIN, p.273; KIRTIKAR/BASU IV, p.2705sq.; MARIADASSOU 1937, p.377; MEULENBELD, p.546; NADKARNI I, p.924; OM PRAKASH, p.261; SINGH/ CHUNEKAR, p.119; WEALTH VII, p.270-273.

<sup>67</sup> L'appellation 'kevarou' renvoie à un phytonyme tamoul identifié avec la petite graine *Eleusine coracana* Gaertn., qui est aussi répandue en Inde qu'importante pour l'alimentation des pauvres du sous-continent. Voir ACHART, p.217; DYMOCK III, p.620; GIBOIN, p.272; HEUZÉ, p.141sq.; KIRTIKAR/BASU IV, p.2692sq.; MARIADASSOU 1913, p.69 et 1937, p.379sq.; NADKARNI I, p.477sq.; WEALTH III, p.160-166. Sur les incertitudes que présente l'identification de cette plante graminée, voir MEULENBELD, p.595 (*uddāla* ou *uddālaka*); OM PRAKASH, p.134sq., 170sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.52 (*uddāla-ka*) et 296-298 (*madhūli*, *madhūlikā*). Cf. SAMBASIVAM PILLAI II, p.1625<sup>b</sup>: *kevā aiyam*, syn. de *varaku*, identifié avec *Paspalum frumentaceum* Rottl. ex Roem. et Schult. D'autre part, L. Malleret, qui voit dans *varaku* un correspondant vernaculaire d'*Eleusine coracana* Gaertn., cite l'appellation tamoule *kēviru/kēveru*, dont la forme francisée est 'ké-vourou' (*op.cit.*, *supra*, n.11, p.100<sup>3 et 4</sup>). Cf. L.M. Mousset et L.S. Dupuy (Depuis), *Dictionnaire tamoul-français* I, Pondichéry 21895, p.512: *kēverou* = espèce de millet.

<sup>68</sup> L'indigo(tier) ou *Indigofera tinctoria* Linn., dont les feuilles fournissent un colorant bleu, est appelé en tamoul *avari* ou *avuri* (SAMBASIVAM PILLAI I, p.269<sup>b</sup>). Cf. le dictionnaire de L.M. Mousset et L.S. Dupuy I (*supra*, n.67), p.96: *aviri*, forme à laquelle renvoient les entrées *avari* et *avuri*. Voir aussi ACHART, p.266; DASTUR, p.102; DYMOCK I, p.406-411; GIBOIN, p.159; KIRTIKAR/BASU I, p.712-714; MARIADASSOU 1913, p.18, 119sq. et 1937, p.35-37; MEULENBELD, p.568sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.229sq.; WEALTH V, p.182sq. Sur la culture de cette plante tinctoriale en Inde et la teinture en bleu, voir la notice de Valérie Bérinstain, dans *Sublime indigo*, Paris 1987, p.166sq. Cf. P.R.

indienne (*chayaver*),<sup>70</sup> rapprochée du *Gal(l)ium* à fleurs blanches, appelé parfois la petite garance,<sup>71</sup> et enfin l'amaranthacée *nayourivi*, aussi

---

Schwartz, *op.cit.* (*supra*, n.57), p.63sq. Détails sur le procédé actuel pour l'impression du bleu sur les tissus, dans K.U. Eipe et V.R.K. Moorthy, 'Textile processing in South India: indigo dyeing', *Journal of the Indian Society of Oriental art* 9.1977-1978 (Dr. Moti Chandra Commemoration volume II), 55sq.

<sup>69</sup> Le terme 'vartangui', qui désigne le bois de sappan, transcrit tam. *varatañci* ou *Caesalpinia sappan* Linn. (SAMBASIVAM PILLAI V, p.3784<sup>a</sup>). Réduit en poudre, le bois de cet arbuste, qui a aussi des propriétés médicinales, est employé par les teinturiers indiens pour la préparation de la couleur rouge (*Lettres édifiantes* XXVI, p.201). Voir ACHART, p.112; DASTUR, p.43sq.; GIBOIN, p.162; KIRTIKAR/BASU II, p.847sq.; MARIADASSOU 1913, p.212 et 1937, p.283sq.; NADKARNI I, p.230sq. Cf. MEULENBELD, p.552 (*raktacandana*) et 585 (*patañga*); SINGH/CHUNEKAR, p.234 (*pattañga*); WEALTH II, p.5sq. Dans son ouvrage de 1968 (*supra*, n.11), L. Malleret mentionne le terme *paṭṭarañkam* (p.104<sup>1</sup>), qu'atteste le dictionnaire tamoul-français précité (*supra*, n.67), vol.II, p.307, où l'on trouve également *paṭṭarañcaṇam* et *paṭṭarañcaṇakam*, qui évoquent les vocables sanskrits *paṭṭarañga*, *ṛaṇjana* et *ṛaṇjanaka*. Le dictionnaire de M. Monier-Williams, qui en fait état, cite aussi le mot *paṭṭarāga* 'santal' (rouge), à identifier avec *Pterocarpus santalinus* Linn.f. Voir à ce sujet KIRTIKAR/BASU I, p.826sq.; KURUP, p.174; NADKARNI I, p.1025sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.152sq. (*candana*); WEALTH VIII, p.305-307.

<sup>70</sup> 'Chayaver' = tam. *cāyavēr* ou *Oldenlandia umbellata* Linn. (SAMBASIVAM PILLAI III, p.2020<sup>b</sup>). Selon certains, l'eau âpre rend la couleur rouge adhérente, mais cette teinte ne tiendrait pas suffisamment, si l'on manquait d'y ajouter la racine (*vēr*) de *cāya*, que l'on appelle communément garance indienne (*Lettres édifiantes* XXVI, p.204). Voir ACHART, p.250sq.; CHOPRA 1956, p.180; DASTUR, p.95; DYMCK II, p.199; GIBOIN, p.251sq.; GLOSSARY, p.160sq.: 'chayroot' et 'wild chayroot', skr. *kṣetraparpaṭa* ou *ṛarpaṭi* (cf. MEULENBELD, p.571sq. et SINGH/CHUNEKAR, p.239sq.), dont la nomenclature botanique est incertaine; KIRTIKAR/BASU II, p.1264sq.; MARIADASSOU 1913, p.176 et 1937, p.239sq.; NADKARNI I, p.610, 869; WEALTH V, p.16. Le procédé indien de fabrication des étoffes de coton comporte, parmi d'autres matières colorantes, l'alizarine, extraite de la racine de *cāya* ou garance indienne. Voir à ce sujet P.R. Schwartz, *op.cit.* (*supra*, n.62), p.704.

<sup>71</sup> Au sujet de l'identification du *cāya* indien avec le *Galium album vulgare* de Tournefort, qui croît en Europe et dont fait mention Pierre Poivre dans sa lettre au Père Coeurdoux, celui-ci doute à juste titre que ces deux plantes soient la même (*Lettres édifiantes* XXVII, p.442sq.). En effet, le végétal évoqué par le correspondant du missionnaire est vraisemblablement *Galium mollugo* Linn. (BONNIER/DOUIN V, p.35, 37). Les Anciens lui reconnaissaient des propriétés tinctoriales, à savoir rouge, pour la racine, et jaune-orangé, pour les sommités fleuries. Les deux espèces de *Galium* appartiennent à la famille des rubiacées, tout comme la plante tinctoriale nommée garance indienne (tam. *cāya*), dont elles diffèrent cependant par le genre. Pour le nom savant *Oldenlandia umbellata* Linn. syn. *Hedyotis umbellata* (Linn.) Lam., ou plutôt l'inverse, voir CHOPRA 1974, p.75. Sur le *Galium* blanc (*Gal(l)ium* à fleurs blanches), appelé par



nécessaire que difficile à obtenir en Europe. Employée pour la teinture en rouge, cette rubiacée était utile aussi en pharmacie, comme presque toutes les plantes indiennes, bien qu'elle soit considérée comme une mauvaise herbe.<sup>72</sup>

Avant de s'intéresser aux substances colorantes d'origine végétale, le Père Coeurdoux avait herborisé, pour envoyer à Paris, des plantes médicinales. Le texte reproduit ci-dessous en donne description et emplois thérapeutiques, qui paraissent en général corrects, tout comme la nomenclature vernaculaire utilisée par le missionnaire français. Cet inédit jésuite est publié tel qu'il se présente, avec ses incorrections et ses irrégularités de graphie, dans une rédaction de premier jet. A cet autographe d'archives, nous avons cependant apporté quelques menues modifications.<sup>73</sup> Ces changements concernent tant l'orthographe (accents, majuscules) que la ponctuation et sont destinés à faciliter la lecture d'un texte écrit il y a plus de deux cent cinquante ans et dont la langue 'nous est étrangère, mais si proche de la nôtre qu'elle s'en distingue mal'.<sup>74</sup> Les anomalies ou les corrections plus importantes sont signalées dans le texte ou dans les notes. Les additions sont placées entre crochets, alors

---

certaines 'petite garance', pour la distinguer de la grande, *Rubia tinctorum* Linn. ou 'rouge des teinturiers', voir DICTIONNAIRE BOTANIQUE, p.178sq.; SCHAUENBERG/PARIS, p.124; SECRETS, p.145 (*Galium verum* Linn.), 148 (*Rubia tinctorum* Linn.). Cf. CHOPRA 1956, p.122; KIRTIKAR/BASU II, p.1306; NADKARNI I, p.563; WEALTH IV, p.98sq. (*Galium verum* Linn.) et IX, 84sq. (*Rubia tinctorum* Linn.).

<sup>72</sup> Le vocable 'nayourivi' = tam. *nāyuruvi* est identifié avec *Achyranthes aspera* Linn. (SAMBASIVAM PILLAI IV, p.2947-2948<sup>a</sup>). Le 'mémoire' de l'ingénieur Paradis mentionne les cendres de cette plante, la première dont on fait usage pour la teinture en rouge des indiennes (*Lettres édifiantes* XXVIII, p.286-309). En réponse à ce texte (p.309-333), le Père Coeurdoux, qui doit la description du *nāyuruvi* au médecin pondichérien Binot (p.310-315), présente plusieurs remarques, notamment sur la vertu et la qualité des cendres de cette amaranthacée (skr. *apāmārga*), connue des médecins et des teinturiers indiens (p.321-332). Les premiers l'utilisent surtout pour ses cendres potassiques, qui entrent dans la préparation de solutions alcalines et de caustiques (GIBOIN, p.67). Voir aussi ACHART, p.47; CHOPRA 1956, p.4; 1958, p.493, 607, 609; 1974, p.2; DESAINT, p.218; DYMOCK III, p.135-138; KIRTIKAR/BASU III, p.2066-2068; KURUP, p.10; MARIADASSOU 1913, p.111sq. et 1937, p.163-165; MEULENBELD, p.524sq.; NADKARNI I, p.21sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.14; SYED, p.40-45; WEALTH I, p.24.

<sup>73</sup> Cf. l'avertissement de l'éditeur du Père Antoine Gaubil, *Correspondance de Pékin 1722-1759*, publiée par Renée Simon, Genève 1970, p.XV.

<sup>74</sup> J.-P. Seguin, *La langue française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris/Bruxelles/Montréal 1972, p.5. Sur l'orthographe, voir p.52-57.



que les suppressions figurent entre parenthèses.

Les observations et les commentaires sur les végétaux et leur phytonymes s'appuient sur les travaux spécialisés dont la bibliographie est insérée à la fin du présent article. La nomenclature botanique est essentiellement en telugu, langue familière au Père Coeurdoux, missionnaire au Carnate, et se trouve en partie répertoriée dans le dictionnaire de C.P. Brown.<sup>75</sup> Il n'est pas exclu que les phytonymes telugu, dont fait mention le Père Coeurdoux, soient inclus dans les dictionnaires telugu conservés à la Bibliothèque nationale de Paris. Ces lexiques sont vraisemblablement établis à base de listes de mots fournis par des missionnaires et on a pu même remarquer des signes que portent certains termes techniques, notamment ceux d'astronomie.<sup>76</sup>

Dans la série de nos recherches sur les missionnaires dans l'histoire des sciences et des techniques indiennes, cette première notice sur un inédit jésuite concernant la phytothérapie indienne au XVIII<sup>e</sup> siècle met en évidence l'intérêt que manifesta le Père Gaston Laurent Coeurdoux (1691-1779) pour les plantes utiles du sous-continent. Le religieux indianiste put les observer pendant presque un demi-siècle de vie missionnaire dans l'Inde du Sud, notamment à Pondichéry. L'attention porte sur les espèces cultivées pour leurs propriétés médicinales, alimentaires ou industrielles,<sup>77</sup> dont traitent les écrits du Père Coeurdoux, qui relient en même temps la phytonymie vernaculaire — telugu et tamoule —, commentée dans les pages suivantes. L'intérêt du Père Coeurdoux pour les savoirs et les arts indiens ne pouvait pas laisser indifférents les milieux savants parisiens. En effet, l'Académie des sciences s'était fixé à l'époque comme mission d'encourager les connaissances utiles au royaume de France, qu'il s'agisse d'astronomie, nécessaire à la navigation, ou de plantes d'origine exotique, susceptibles d'enrichir la

---

<sup>75</sup> C.P. Brown, *Dictionary Telugu-English*. New edition thoroughly revised and brought up to date (Madras <sup>2</sup>1905), dans la réimpression de New Delhi 1980. Le dictionnaire fut aimablement consulté pour nous par Monsieur Gérard Colas et Madame Usha Colas-Chauhan, qui ont bien voulu nous renseigner sur la phytonymie telugu qu'emploie le Père Coeurdoux.

<sup>76</sup> Communication personnelle de Monsieur Gérard Colas (17 juin 1992).

<sup>77</sup> Sur la variation d'emploi des plantes utiles, dont les propriétés sont médicinales, alimentaires, ornementales ou industrielles (textiles, tinctoriales), voir A.G. Haudricourt et L.Hédin, *L'homme et les plantes cultivées*, Paris 1943, p.95sq., 178sq.

pharmacopée et les ressources végétales de la teinturerie.<sup>78</sup>

### Mémoire sur les graines envoyées des Indes orientales au R.P. Étienne Souciet en 1738

- A. *Nalla-pouli* ou tigre noir.<sup>79</sup> C'est un petit arbrisseau, dont les feuilles ont une vertu extraordinaire et souvent expérimentée pour ap(p)aiser presque sur-le-champ la douleur des fronces<sup>80</sup> et autres apostumes,<sup>81</sup> et les faire venir promptement à suppuration. Pour cela on fait cuire légèrement ces feuilles dans un têt de pot,<sup>82</sup> avec un peu d'eau ou de petit-lait, et on les applique chaudes sur la partie malade. On n'a pas eu le temps de faire sécher comme il faut les graines de cet arbrisseau qu'on envoie.
- B. Graines de *cāntsana*,<sup>83</sup> qui est un arbre qui croît à une médiocre hauteur. Il porte de long[s] bouquets de fleurs estimées aux Indes.
- C. Graines de *brammhaodanda*,<sup>84</sup> c'est une sorte de chardon, qu'on ne

<sup>78</sup> Cf. Sylvia Murr, *op.cit.* (*supra*, n.17), p.242-245. Une précision: contrairement à ce qu'affirme l'auteur (p.271<sup>24</sup>), Pierre Poivre ne s'intéressa pas à la pharmacopée végétale, mais plutôt aux plantes tinctoriales indiennes (*supra*, n.11).

<sup>79</sup> Dans notre texte, les mots en italique correspondent aux termes soulignés de l'autographe jésuite. 'Nalla-pouli': le phytonyme telugu *nallapuli* ou 'tigre noir' évoque apparemment une particularité morphologique de ce végétal, identifié au *Kirganelia reticulata* (Poir.) Baill. = *Phyllanthus reticulatus* Poir. D'après GLOSSARY, p.704<sup>a</sup>, 'pooily is a not uncommon plant first term, from thorns or leaves resembling tiger's foot-print'. Le tigre (*Panthera (Felis) tigris* Linn.), qui habite l'Inde tropicale, peut être de toutes couleurs. On en a même signalé au Travancore des spécimens noirs, semblables à des panthères noires (*Panthera pardus* Linn.), que mentionnent M. et R. Burton, *Grand dictionnaire des animaux* VIII, Paris 1973, p.1505 et 1545. Les feuilles de cet arbrisseau sont considérées comme diurétiques et rafraîchissantes, alors que le fruit astringent est bon pour les inflammations et les troubles circulatoires. En Afrique orientale, les feuilles réduites en poudre sont appliquées sur les plaies, les brûlures et les suppurations. Voir CHOPRA 1974, p.50; DYMOCK III, p.264sq.; GIBOIN, p.120sq.; GUPTA/MARLANGE, p.86; KIRTIKAR/BASU III, p.2219sq.; NADKARNI I, p.948sq.; WEALTH V, p.320sq.

<sup>80</sup> La forme 'fronce', pour 'furoncle', est attestée dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris 1740, d'après *Trésor de la langue française* VIII, Paris 1980, p.1339<sup>b</sup>.

<sup>81</sup> Terme ancien pour abcès.

<sup>82</sup> Tesson ou pot de terre en alchimie, dans l'ancien français.

<sup>83</sup> Le terme 'cāntsana' correspond à un phytonyme telugu non identifié.

<sup>84</sup> Le mot composé 'brammhaodanda' représente le vocable telugu *brahmadaṇḍi*,



se souvient pas d'avoir vu en Europe et dont la racine est employée fort souvent avec d'autres par les médecins indiens contre les fièvres intermittentes < sic >.

- D. Graines d'une espèce de *basilic* particulier,<sup>85</sup> dont peut-être on envoya un essay dez l'an passé.<sup>86</sup>
- E. Graines de *bagaoundji*,<sup>87</sup> qui est une plante qui croît à peu près à la hauteur d'un pied et demy.<sup>88</sup> On use de cette façon de ces graines pour la gal(l)e<sup>89</sup> et autres maladies de cette espèce. On en met tremper une demi-poignée le soir dans deux ou trois verres d'eau, on boit cette eau le lendemain matin et l'on broye ces graines avec du soufre, gros comme une demy-noix, et avec un peu plus de *castouri-pasoupou* ou *terra merida musquée*.<sup>90</sup> On mêle le tout avec

---

déterminé comme le pavot du Mexique, appelé aussi 'chardon bénit des Antilles' ou 'figuier infernal' (*Argemone mexicana* Linn.). Originaire du Nouveau Monde, cette espèce, naturalisée partout en Inde, est avec le pavot à opium les deux représentants des papavéracées les plus répandus sur le sous-continent indien. Le suc laiteux de ce pavot épineux passe pour être efficace contre les fièvres paludéennes ou intermittentes (NADKARNI I, p.133-136). Pour d'autres propriétés thérapeutiques et applications, voir ACHART, p.81; CHOPRA 1956, p.23 et 1958, p.283sq.; DASTUR, p.25sq.; DYMOCK I, p.109-112; GIBOIN, p.85sq.; KIRTIKAR/BASU I, p.129-131; MARIADASSOU 1913, p.20 et 1937, p.41sq.; WEALTH I, p.116. Cf. SINGH/CHUNEKAR, p.64 (*kaṭukadaugdhika*), 441, 461sq. (*(s(u)varṇakṣīrī*).

<sup>85</sup> Sur les différentes espèces de basilic envoyées par le Père Coeurdoux, voir *infra* (p.205-207 et 217).

<sup>86</sup> Lire '(un) essai dès (l'an passé)'. Sur le prestige des consonnes y et z au XVIII<sup>e</sup> siècle, voir F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours* VI<sup>2</sup>, 1, Paris 1966, p.964-966.

<sup>87</sup> La plante désignée par 'bagaoundji' est indéterminable.

<sup>88</sup> Le Père Coeurdoux écrit 'demy' et 'demi', un peu plus loin, ce qui reflète peut-être les hésitations orthographiques à l'époque de la réforme de 1740. Voir J.-P. Seguin, *op.cit.* (*supra*, n.74), p.52-55. Sur l'incertitude orthographique, cf. F. Brunot, *op.cit.* (*supra*, n.86), p.928sq.

<sup>89</sup> 'Galle' pour 'gale' (maladie contagieuse de la peau), un exemple parmi tant d'autres de consonne double dans l'orthographie du XVIII<sup>e</sup> siècle. Notre document présente partout 'galle', sauf une fois 'gale' (f° 119<sup>r</sup>), et contient d'autres cas semblables. Cf. J.-P. Seguin, *op.cit.* (*supra*, n.74), p.56.

<sup>90</sup> 'Castouri-pasoupou' renvoie au phytonyme telugu *kastūripasupu*, identifié avec *Curcuma aromatica* Salisb., connu en sanskrit sous le nom de *vanaharidrā* (MEULENBELD, p.610) et appelé à Pondichéry 'safran sauvage' ou 'turmerique sauvage', d'après 'wild turmeric' en anglo-indien. Il s'agit d'une zingibéracée avec un rhizome jaune pâle,

du beurre de lait de vache et on en frotte les malades, où il est besoin, deux ou trois jours consécutifs.

F. Graines de *dzouttou*,<sup>91</sup> qui est une plante qui s'élève à la faveur des

dont l'odeur rappelle celle du musc, comme en témoigne justement le phytonyme telugu, auquel le Père Coeurdoux joint l'appellation explicative de 'terra merida musquée'. Généralement utilisé en parfumerie, le curcuma aromatique n'est pas moins doté de propriétés médicinales, semblables aux vertus curatives de l'espèce voisine *Curcuma longa* Linn. (*haridrā*), utile dans les maladies de la peau, auxquelles se réfère notre inédit. Cf. BAILLON IV, p.164<sup>a</sup>: terre-mérite, terra merita = *C.longa* Linn. Outre ses emplois thérapeutiques, le curcuma long, appelé aussi safran des Indes, connaît l'usage d'ingrédient du cari/cary (a.-i. 'curry'), qui est l'assaisonnement propre à la cuisine indienne, dominé par les zingibéracées. Le Père Coeurdoux s'y réfère plus tard, en 1748, dans ses observations sur le rapport technique de l'ingénieur Paradis (*supra*, n.11). En effet, il mentionne alors le 'safran bâtard ou terra merida' (terra merita), dont les Indiens font grand usage dans leurs ragoûts (*Lettres édifiantes* XXVIII, p.320). En l'occurrence, l'équivalence est établie entre terra-mérite et safran bâtard, connu comme nom populaire du *Carthamus tinctorius* Linn., dont les fleurs servent à falsifier le vrai safran (*Crocus sativus* Linn.). Voir à ce sujet *Hobson-Jobson*, 3<sup>e</sup> éd., p.779sq. ('safflower'); SECRETS, p.101; GLOSSARY, p.776<sup>a</sup>. Mais les précieux stigmates orange vif du safran véritable peuvent aussi être substitués par la poudre de curcuma, nommé, et pour cause, safran des Indes (a.-i. 'turmeric'). En effet, la matière colorante jaune fournie par son rhizome convient fort bien à ce commerce indélicat, pratiqué depuis de longs siècles. Cf. J. André et J. Filliozat, *L'Inde vue de Rome*, Paris 1986, p.394<sup>351</sup>. Aux Antilles, où le *Curcuma longa* Linn. fut introduit, son rhizome apprécié reçut le nom de terra merita, en raison de l'aspect terreux de la poudre obtenue par le broyage de ce rhizome. L'expression se retrouve par deux fois sous la plume de Père Coeurdoux: d'abord, en 1738, dans notre document, elle concerne apparemment le curcuma aromatique; en 1748, il s'agit du *Curcuma longa* Linn. = *C. domestica* Valetton.

Sur le passé chargé d'histoire du safran, voir P. Delaveau, *Les épices. Histoire, description et usage des différents épices, aromates et condiments*. Paris 1987, pp.130-135, 173-179. Cf. du même auteur, *La mémoire des mots en médecine, pharmacie et sciences*, Paris 1992, p.349. Description et propriétés des curcuma, aromatique et long, ainsi que du safran dans ACHART, p.189sq.; CHOPRA 1956, p.80sq., 84sq.; 1958, p.323-327, 503; DASTUR, p.66, 69sq.; DESAINT, p.266, 330; DYMOCK III, p.396-398, 407-414, 453-461; GIBOIN, p.287, 291sq.; KIRTIKAR/BASU IV, p.2419sq., 2423-2426; KURUP, p.78, 116; MARIADASSOU 1913, p.36sq., 46, 81; 1937, p.73, 125-128; NADKARNI I, p.389-391, 413-418; SCHAUENBERG/PARIS, p.271; SECRETS, p.333; SINGH/CHUNEKAR, p.100 (*kuṅkuma*), 465sq. (*haridrā*); WEALTH II, p.401-405. Le Père Coeurdoux mentionne le safran dans son ouvrage inédit: S. Murr, *op.cit.* I (*supra*, n.6), p.33 (ms. p.70).

<sup>91</sup> Pour 'dzouttou', cf. tel. *juṭṭupu/juṭṭupāku*, identifiable avec l'asclépiadacée *Perularia extensa* N.E.Br. = *P. daemia* (Forsk.) Chiov, *Daemia extensa* R.Br., dont le correspondant sanskrit serait *vṛścikālī* (SINGH/CHUNEKAR, p.377sq.; cf. P.V. Sharma, *Drav-*



hayes, et fort haut, en s'y entortillant comme les poix.<sup>92</sup> Les feuilles épaisses et veloutées sont en cœur et moins grandes que celles des poix chiches.<sup>93</sup> Les gousses rondes croissent deux à deux, de la longueur et grosseur du pouce, auprès du pédicule et se terminent en pointe recourbée. Ces gousses sont armées de distance en distance de longs filaments<sup>94</sup> comme de la barbe blanche. Cette plante est d'un grand usage dans la médecine indienne. Sa racine entre dans (f° 215<sup>r</sup>) la composition des remèdes pour la fièvre qui vient de froid. Elle sert encore plus utilement pour la toux, en réduisant cette racine en poudre qu'on mêle avec quelques autres drogues, dont on fait des pil(l)ules excellentes, en y mêlant du miel pour lier le tout. Le suc des feuilles est absolument nécessaire pour faire l'excellent et infaillible *remède au venin*, ou pour luy rendre son humidité, lorsqu'il se dessèche. La qualité de cette plante est d'être extrêmement chaude.

G. Anoumou,<sup>95</sup> sorte de poix du país.<sup>96</sup>

---

yaguna-vijñāna V, Varanasi 1981, p.270sq.) W. Ainslie appelle *Cynanchum extensum* cet arbrisseau volubile aux feuilles cordiformes et pubescentes, que W. Roxburgh décrit sous le nom binaire de *Asclepias echinata* (DYMCK II, p.442-444). Son fruit sec et déhiscent n'est pas une gousse, comme l'affirme le Père Coeurdoux, mais plutôt un follicule, car il s'ouvre par une seule fente, et non par deux (précisions chez BOULLARD, p.172sq., 187). Sur les vertus médicinales dont est crédité ce végétal, voir ACHART, p.210sq.; CHOPRA 1956, p.188; 1958, p.681sq.; 1974, p.78; DESAINT, p.266; GIBOIN, p.223; MARIADASSOU 1913, p.124sq. et 1937, p.180; NADKARNI I, p.430sq. Pour le genre *Asclepias* Linn., cf. KIRTIKAR/BASU III, p.1611-1613 et WEALTH I, p.131.

<sup>92</sup> Plusieurs espèces de pois figurent dans les envois de graines du Père Coeurdoux (voir *infra*).

<sup>93</sup> Pois chiches ou *Cicer arietinum* Linn., largement cultivé en Inde, est un aliment recherché et un fourrage apprécié. Voir ACHART, p.141sq.; CHOPRA 1956, p.63; DYMCK I, p.486-488; GIBOIN, p.154; MARIADASSOU 1913, p.22 et 1937, p.330sq.; NADKARNI I, p.311-313; OM PRAKASH, p.104, 135<sup>3</sup>, 137<sup>5</sup>, 203<sup>1</sup>, 265; SINGH/CHUNEKAR, p.150. Sur l'histoire du pois chiche (*caṇaka*), voir P.K. Gode, *Studies in Indian cultural history* I, Hoshiarpur 1961, p.193-256.

<sup>94</sup> L'orthographe systématique du XVIII<sup>e</sup> siècle établit la suppression du *t* au pluriel des noms et adjectifs en *ant* et *ent*. Voir F. Brunot, *op.cit.* (*supra*, n.86), p.947 et J.-P. Seguin, *op.cit.* (*supra*, n.74), p.54. Notre document offre plusieurs exemples de cet usage orthographique.

<sup>95</sup> 'Anoumou' = tel. *anumu* (pl. *anumulu*) serait la légumineuse *Dolichos lablab* Linn. var. *lignosus* Prain, dont traite WEALTH III, p.106sq. Cf. CHOPRA 1956, p.101 et 1974, p.26; DYMCK I, p.489; KIRTIKAR/BASU I, p.806sq.; NADKARNI I, p.461; OM PRA-

- H. *Râgi*,<sup>97</sup> c'est une petite graine qui fait la nourriture de la plus part des Indiens dans (de) certains païs. Il y en a de plusieurs espèces, les unes croissent dans des champs ordinaires, d'autres on[t] besoin d'être arrosées, comme l'espèce qu'on envoie. L'épi de cette plante, qui croît à la hauteur de deux pieds, ou plutôt les épis qui sont à l'extrémité de la tige se rabattent et se tiennent presque horizontalement. On réduit cette graine en farine et on en fait une espèce de bouillie fort épaisse pour la manger.
- I. *Vicha-mandou* ou remède au venin.<sup>98</sup> Cet excellent remède n'est bon que contre la morsure des serpents<sup>99</sup> et non contre la piquete<sup>100</sup> des scorpions. On égrati[g]ne l'endroit où l'on a été mordu (pourvu qu'il n'y ait pas plus de deux ou trois heures), jusqu'à ce que le sang paroisse<sup>101</sup> tant soit peu, et on met ensuite en

---

KASH p.150<sup>1</sup>, 171<sup>1</sup>, 172, 265, 276; SINGH/CHUNEKAR, p.228 (*niṣpāva*), 399 (*śimbī*).

Sur les légumes, notamment ceux du groupe des pois, fèves et haricots, qui intéressent certaines semences envoyées par le Père Coeurdoux, voir GIBOIN, p.153-155; HEUZÉ, p.162-182; MARIADASSOU 1937, p.328-332 ainsi que R. Laumonier, *Cultures maraîchères*, 3 vol., Paris <sup>2</sup>1962-1964. L'auteur présente les fèves, haricots et pois dans le chapitre 2 du dernier volume (p.123-158).

<sup>96</sup> Depuis l'édition de 1718, le *Dictionnaire de l'Académie* avait renoncé à la graphie *païs*, dont l'orthographe est devenu *pays*. Voir F. Brunot, *op.cit.* (*supra*, n.86), p.970.

<sup>97</sup> Le phytonyme telugu *rāgi* désigne la petite graine *Eleusine coracana* Gaertn. (*supra*, n.67). Dans une lettre au Père Souciet, du 13 septembre 1735, le Père Coeurdoux écrit: 'J'ay été tenté de vous envoyer plusieurs espèces de petits grains qui ne tiennent ny du bled ny du ris, et qui servent à la nourriture des gens du païs. Ils viendroient bien, ce semble, dans une infinité de serres qu'on laisse en friche en France et auroient leur utilité. Mais ce que vous souhaitez sur tout, ce sont des choses utiles à la médecine et j'attendray vos ordres sur cecy' (fonds Brotier, vol.87, f° 81<sup>r</sup>).

<sup>98</sup> 'Vicha-mandou' = tel. *viṣa-maṇḍu*, qui signifie littéralement 'contrepoison', auquel se réfère la lettre du 6 septembre 1738 adressée par le Père Coeurdoux au Père Souciet; 'J'y joins pour grossir le paquet un peu de l'excellent remède aus serpents. Il n'est pas, je crois, au monde de remède aussy sûr et aussy infallible que celui-là. Il est incroyable jusqu'où va le nombre d'hommes et de bestiaux à qui nous conservons la vie ou la santé par ce moyen' (fonds Brotier, vol.87, f° 85<sup>r</sup>). Quelques lignes plus haut, sous la lettre 'F', notre document mentionne aussi 'l'excellent et infallible remède au venin'.

<sup>99</sup> Voir *supra*, n.94.

<sup>100</sup> Ancienne orthographe du mot 'piqure', avant que l'accent circonflexe ne prenne la place de la voyelle *e* retranchée. Voir F. Brunot, *op.cit.* (*supra*, n.86), p.967.

<sup>101</sup> On substituera la diphtongue *ai* à la graphie traditionnelle *oi*. Voir F. Brunot, *op.cit.* (*supra*, n.86), p.961.



frottant de la drogue, gros comme la tête d'une petite épingle. On en fait avaler un peu plus. Le mieux seroit d'écorcher un peu aussy le front à la naissance de la tête et mettre en frottant *ut supra*. Si le venin est de plusieurs heures, d'un jour, etc., il suffit d'en faire avaler gros comme un grain de poivre et même moins. Pour les bestiaux il suffit de leur en mettre un peu plus en frottant sur la langue. Cette drogue a beaucoup d'autres utilitez,<sup>102</sup> mais moins marquées (f° 215v).

### Mémoire

- 1° Dans le paquet marqué A, pépins du fruit appelé âte. L'arbre qui le porte s'appelle âtier.<sup>103</sup> Il est difficile de décrire la figure de ce fruit.
- 2° Dans le paquet B, trois gousses de coton avec les graines, telles qu'elles sont sur l'arbrisseau. Il y en a de plusieurs espèces différentes en bonté. On n'a mis icy que de la meilleure.<sup>104</sup> De plus, dans le même paquet, il y a quelle < sic > fruits noirs secs de l'arbre prétieux appelé en françois<sup>105</sup> sandal,<sup>106</sup> et dans le païs<sup>107</sup> *sandanam*<sup>108</sup>

---

<sup>102</sup> Le z est la marque du pluriel des mots terminés par é. Voir F. Brunot, *op.cit.* (*supra*, n.86), p.965sq.

<sup>103</sup> Sur le fruit 'âte' et l'arbre 'âtier', voir tam. *āttā* (*Annona squamosa* Linn.), appelé en français attier/pomme cannelle, pour son fruit (atte) gros comme une pomme, dont le parfum évoque la cannelle. Sur l'usage médicinal de cet arbuste, originaire d'Amérique tropicale et naturalisé en Asie, voir ACHART, p.77; BIGOT, p.29; CHOPRA 1956, p.20; 1958, p.567, 577; 1974, p.6; DASTUR, p.22; DYMOCK I, p.44-46; GIBOIN, p.74; GUPTA/MARLANGE, p.18sq.; KIRTIKAR/BASU I, p.66-68; MARIADASSOU 1913, p.15 et 1937, p.25sq.; MEULENBELD (DAS), p.459; NADKARNI I, p.116sq.; WEALTH I, p.80sq.

<sup>104</sup> Le cotonnier est du genre *Gossypium* Linn., représenté par peu d'espèces, dont une classification plus satisfaisante est le fruit de travaux récents. Quatre sortes de cotonnier sont cultivées, dont le *Gossypium arboreum* Linn. est la plus répandue en Inde. Sur le genre et ses espèces, voir ACHART, p.243sq.; CHOPRA 1956, p.127; 1958, p.509, 568, etc.; 1974, p.33; DYMOCK I, p.224-226; GIBOIN, p.107; KIRTIKAR/BASU I, p.343-349; KURUP, p.110; MARIADASSOU 1913, p.135sq. et 1937, p.84sq.; MEULENBELD, p.542 (*kārpāsī*), 599 (*vanakārpāsī*); NADKARNI I, p.586-591; SINGH/CHUNEKAR, p.92 (*kārpāsa*), 92sq. (*kārpāsī*); WEALTH IV, p.170-251.

<sup>105</sup> Voir *supra*, n.101: *oi* > *ai*.

<sup>106</sup> 'Sandal', synonyme ancien de santal.

et plus communément *srigandham*.<sup>109</sup> Les noyaux de ces petits fruits assez bons au goût sont la semence de l'arbre.

3° Dans le paquet C, graines de *gilacara*.<sup>110</sup> Cette graine réduite en

<sup>107</sup> Voir *supra*, n.96.

<sup>108</sup> 'Sandanam': tel. *camdanamu* et tam. *cantaṇam* désignent l'arbre du genre *Santalum* Linn. représenté en Inde par le *Santalum album* Linn., commun au Dekkan. Indigène ou d'origine exotique (Timor) dans le sous-continent indien, le santal blanc est apprécié pour son bois dur odorant et son huile essentielle, qui trouvent des emplois multiples, d'ordre utilitaire, pharmaceutique et rituel. Bien que ce végétal soit attesté dans les documents indiens depuis l'antiquité, il est cependant vraisemblable que certaines références au santal dans les textes sanskrits ou pâlis concernent en fait d'autres espèces d'arbres, à savoir le santal rouge ou sap(p)an (*supra*, n.69). Voir ACHART, p.383sq.; CHOPRA 1956, p.221; 1958, p.18, 52, etc.; 1974, p.89; DAS, p.226 (*sita*); DASTUR, p.141sq.; DYMOCK III, p.232-246; GIBOIN, p.64sq.; GUPTA/MARLANGE, p.82sq.; KIRTIKAR/BASU III, p.2186-2188; MARIADASSOU 1913, p.163 et 1937, p.228sq.; MEULENBELD, p.552 (*candana*), NADKARNI I, p.1098-1102; SINGH/CHUNEKAR, p.152sq.; WEALTH IX, p.208-224. Dans ses *Colloquios dos simples* (1563), le médecin portugais Garcia da Orta mentionne le santal parmi les drogues indiennes les plus usitées (P. Delaveau, *Histoire et renouveau des plantes médicinales*, Paris 1982, p.232). Les petits noyaux de santal expédiés à Paris, pour le Père Souciet, font partie sûrement du premier envoi de semences effectué par le Père Coeurdoux à l'automne de 1733, sa première année de mission au Carnate. En effet, dans une lettre du 2 novembre 1733, adressée à son correspondant parisien, notre missionnaire écrit au sujet du santal: 'Les naturalistes de tous les pays se sont accordez à vanter cet arbre et les Indiens, qui après l'avoir réduit en une espèce de pâte, s'en frottent le front et le corps par ornement, disent < sic > que le sandal est au corps comme la vertu est à l'âme, suivant l'expression d'un de leurs poètes. Cet ornement paroîtroit bisare < sic > en France et on le traitteroit de ridicule, les Indiens n'en diroient pas moins des perruques poudrées des hommes en France et des visages fardez des femmes' (fonds Brotier, vol.87, f° 76<sup>f</sup>). Cf. l'ouvrage inédit du Père Coeurdoux dans la version publiée par S. Murr, *op.cit.* I (*supra*, n.6), p.85sq. (ms. p.195sq.).

<sup>109</sup> Tel. *śrīgandhamu* correspond à 'srigandham'.

<sup>110</sup> 'Gilacara' représente tel. *jīlakarra* (*Cuminum cyminum* Linn.), dont les graines appartiennent au même envoi que les noyaux des santal, car le Père Coeurdoux s'y réfère dans la même lettre du 2 novembre 1733: 'Pour ce qui est des graines de gilacara, j'ay appris depuis le paquet fait et cousu que ce n'était autre chose que du cumin. Je n'ay pas cru devoir défaire le paquet pour retirer ces graines, et peut-être même que le cumin indien sera différent du cumin européen' (fonds Brotier, vol.87, f° 76<sup>r-v</sup>).

Natif d'Asie occidentale, le cumin est cultivé en Inde, tout comme en Europe méridionale et centrale. Utilisée pour relever le goût des aliments, cette épice très ancienne, l'une des quatre grandes 'semences chaudes', est appréciée aussi en pharmacie pour son fruit, appelé graine et qui est stimulant, stomachique et carminatif; ses indications sont



poudre, mêlée avec du sucre brut et du tamarin,<sup>111</sup> qui sert icy de vinaigre, est fort bonne pour la bile. Cette graine médicinale est peut-être connue en Europe.

- 4° Dans le paquet D, 1. les petites graines noires sont celles du légume appelé icy *coïcoura*,<sup>112</sup> qu'on pourrait appeler *épinars d'Inde*, non

---

contre la diarrhée et la mauvaise digestion. Voir ACHART, p.188; CHOPRA 1956, p.84; 1958, *passim*; 1974, p.21; DAS, p.213, 219, 317; DESAINT, p.265sq.; DYMOCK II, p.113-116; GIBOIN, p.191; KIRTIKAR/BASU II, p.1227sq.; KURUP, p.91; MARIADASSOU 1913, p.190 et 1937, p.371-373; MEULENBELD, p.524 (*ajāji*), 556sq. (*jiraka*), 563 (*dīpya(ka)*); NADKARNI I, p.408-410; OM PRAKASH, p.69<sup>6</sup>, 92, 113, 279; SHARMA, p.156; SINGH/CHUNEKAR, p.9 (*ajāji*), 169 (*jiraka*); WEALTH II, p.396-398.

Le succédané du cumin est une autre ombellifère aromatique, connue sous les noms de carvi (*Carum carvi* Linn.), de cumin des prés, etc., qui, pour l'usage interne, est préférable au vrai cumin, en raison de son odeur plus agréable et moins forte. Voir DICTIONNAIRE BOTANIQUE, p.51, 93; SCHAUENBERG/PARIS, p.266sq.; SECRETS, p.102, 317. Cf. P. Delaveau, *op.cit.* 1987 (*supra*, n.90), p.245sq.

<sup>111</sup> En Inde, on rencontre souvent le tamarinier comme arbre d'alignement. Le fruit de *Tamarindus indica* Linn. présente une pulpe (tamarin), riche en glucides et en acides organiques. Outre son usage journalier dans la cuisine indienne, en particulier comme condiment, ce fruit trouve un emploi d'ordre thérapeutique, pour ses qualités laxatives et cholérétiques. Voir ACHART, p.411-413; CHOPRA 1956, p.239; 1958, p.526, 686sq.; 1974, p.95; DAS, p.93, 342; DASTUR, p.151sq.; DESAINT, p.337sq.; DYMOCK I, p.532-536; GIBOIN, p.165-167; GUPTA/MARLANGE, p.41sq.; KIRTIKAR/BASU II, p.887-890; KURUP, p.51; MARIADASSOU 1913, p.151 et 1937, p.336-338; MEULENBELD, p.525sq. (*amlikā*), 554 (*cukrikā* = *cukra*), 579sq. (*phalāmla*), 601 (*ṛkṣāmla*); MEULENBELD (DAS), p.437 (*ciñciṇī*), 440 (*tintiḍī(ka)*); NADKARNI I, p.1191-1193; OM PRAKASH, p.149<sup>1</sup>, 266; SECRETS, p.359; SHARMA, p.13sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.21 (*amlikā*), 159sq. (*cukrikā*), 182 (*tintiḍika*); WEALTH X, p.114-122.

<sup>112</sup> Sur 'coïcoura', cf. tel. *gomgūra*, qui désigne une sorte d'épinard, d'après M. Gérard Colas (lettre du 16 juin 1992). Le nom vernaculaire correspond à la malvacée textile *Hibiscus cannabinus* Linn., dont les jeunes feuilles, légèrement acides, sont potagères et consommées en guise d'oseille, selon ACHART, p.256sq. Cf. CHOPRA 1956, p.133; DASTUR, p.97; DYMOCK I, p.213; GIBOIN, p.111; KIRTIKAR/BASU I, p.327; MARIADASSOU 1937, p.347sq. ('ketmie à chanvre'); MEULENBELD, p.579sq. (*phalāmla*); NADKARNI I, p.628; SINGH/CHUNEKAR, p.18sq. (*ambaṣṭhā/ambaṣṭhakī*); WEALTH V, p.77-84. Certains se réfèrent à un épinard des Indes (MARIADASSOU 1937, p.341), à identifier avec *Amaranthus blitum* Linn. var. *oleracea* Duthie (CHOPRA 1956, p.14). Voir aussi KIRTIKAR/BASU III, p.2062sq.; WEALTH I, p.66.

Plus important est l'espèce *Spinacia oleracea* Linn., cultivée en Inde et introduite d'Asie en Europe par les Arabes au moyen âge. Appréciée pour sa valeur alimentaire, cette herbe potagère est recommandée dans le régime des malades et dans l'alimentation des enfants. Elle est bien ancrée dans la tradition culinaire indienne, comme le montre F. Bhattacharya, 'Les mets et la cuisine dans le *Caṇḍī Maṅgala*', M.-C. Porcher

à cause de la figure de la feuille, mais parce que le goût paroît approcher de celui des épinars d'Europe;<sup>113</sup> 2. les autres graines sont celles d'un autre légume nommé icy *menti*.<sup>114</sup> C'est un[e] espèce de petits haricots. On pourroit les appel(l)er *haricots d'Inde*.<sup>115</sup>

---

(éd.), *op.cit.* (*supra*, n.17), p.162sq. Sur les propriétés diététiques et les vertus médicinales de l'épinard, voir CHOPRA 1956, p.232sq.; 1958, p.593; 1974, p.93; DYMOCK III, p.146-148; GIBOIN, p.66; KIRTIKAR/BASU III, p.2078sq.; MARIADASSOU 1937, p.341; NADKARNI I, p.1164-1166; SCHAUENBERG/PARIS, p.67; SECRETS, p.318; SINGH/CHUNEKAR, p.246 (*pālankī/pālankyā*); OM PRAKASH, p.150<sup>1</sup>, 164, 220<sup>5</sup>, 276; WEALTH X, p.12-15.

<sup>113</sup> Sur les variétés d'épinard en Europe, voir R. Laumonier, *op.cit.* (*supra*, n.95) II, p.130-132.

<sup>114</sup> Tel. *menti*, qui représente 'menti', désigne le fenugrec ou *Trigonella f(o)enum graecum* Linn.; plus précisément *mentikūra* est le nom de la plante, alors que les graines sont appelées *mentulu*. Connue comme ingrédient culinaire, cette papilionacée aromatique à l'odeur agressive est aussi employée en médecine depuis l'antiquité: les semences sont administrées en usage externe, en cataplasmes résolutifs, et par voie orale, contre les affections gastro-intestinales. Voir CHOPRA 1956, p.248sq.; 1958, p.528sq., 572, 582; 1974, p.98; DAS, p.219 (*methikā*), 322; DASTUR, p.160sq.; DESAINT, p.279sq.; DYMOCK I, p.401-404; GIBOIN, p.161; KIRTIKAR/BASU I, p.700sq.; MARIADASSOU 1913, p.224sq. et 1937, p.291sq.; NADKARNI I, p.1240-1243; OM PRAKASH, p.275; SCHAUENBERG/PARIS, p.68; SECRETS, p.136; SHARMA, p.92sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.101 (*methi*); WEALTH X, p.299-306. Sur l'histoire du fenugrec, voir P.K. Gode, *op.cit.* (*supra*, n.93), p.384-392.

<sup>115</sup> Les haricots font partie des légumineuses, dont la nomenclature botanique est marquée de confusion, en particulier pour les légumineuses à graines, représentées essentiellement par les haricots, dont les variétés sont très nombreuses. Voir la classification de R. Laumonier, *op.cit.* (*supra*, n.95) III, p.127-134. D'après certains savants, les Anciens ne faisaient pas de distinction entre les pois, les haricots, les pois chiches et les lentilles (*ibid.*, p.153). D'autre part, à notre époque, établir le nom exact s'avère difficile pour les plantes et semences utiles, en raison de leur grand nombre et des travaux d'amélioration entrepris en ce domaine, comme le relève P. Delaveau, *op.cit.* 1992 (*supra*, n.90), p.136. Les recherches récentes sur les trois genres de plantes légumineuses *Dolichos* Linn., *Phaseolus* Linn. et *Vigna* Savi ont conduit à une révision de leurs espèces, dont certaines, qui étaient avant dans les deux premiers genres, sont maintenant rattachées au troisième. Ainsi on retrouvera décrits au genre *Vigna* Savi (WEALTH X, p.470-510) les anciens *Phaseolus mungo* Linn. (h. *urad/māś* ou *māś*, 'black gram') et *P. aureus* Roxb. (h. *mūg*, 'green gram') (WEALTH VIII, p.3-13). Ces deux espèces, qui dominent dans les cultures vivrières de l'Inde, présentent cependant une nomenclature botanique fâcheusement entachée de confusion, dont traite WEALTH X, p.476-484 et 484-495: *Vigna mungo* (Linn.) Hepper = *P. radiatus* Roxb., non Linn.; *P. mungo* Linn., non Roxb. et auct. et *V. radiata* (Linn.) Wilczek = *P. radiatus* Linn., non Roxb. et auct.;



- 5° Dans le paquet B, il y a quelques petites graines rouges de raves ou r[a]iforts très piquants,<sup>116</sup> et qui sont blancs, qui se mangent crus et en ragoût. Je doute que ceux d'Europe soient tout à fait de la même espèce. De plus, dans le même paquet, il y a trois graines jaunâtres d'un[e] espèce de *haricots* gros et courts, qui s'appellent icy *cacracâia*.<sup>117</sup>
- 6° Dans le paquet E, graines de basilic à grandes feuilles, un peu fri-sées. C'est une plante superstitieuse, qu'on fait femme de Vichnou, que l'on plante en son honneur devant les temples, etc. Les autres espèces de basilic n'ont pas le même privilège. Cette plante s'appelle icy *sri-toulachi*<sup>118</sup> (f° 216<sup>r</sup>).

*P. aureus* Roxb.; *P. mungo* auct., non Linn. Sur ces espèces, voir aussi ACHART, p.344-346; CHOPRA 1956, p.190; DAS, p.134, 156, 306; DYMCK I, p.488; GIBOIN, p.153-155; KIRTIKAR/BASU I, p.793-802; KURUP, p.144; MARIADASSOU 1913, p.131sq., 138 et 1937, p.327-332; MEULENBELD, p.589 (*māṣa*), 590 (*mudga*); MEULENBELD (DAS), p.463sq. (*māṣaparnī*); NADKARNI I, p.937-943; OM PRAKASH, *passim*; SINGH/CHUNEKAR, p.308 (*māṣa*), 310 (*mudga*).

<sup>116</sup> La synonymie des termes *rave* et *raifort* est confirmée par certains botanistes (BAILLON III, p.692<sup>b</sup>), mais contestée par d'autres auteurs (DICTIONNAIRE BOTANIQUE, p.468sq., 472sq.), et à juste titre. En effet, il s'agit de deux crucifères alimentaires différentes, à savoir *Brassica rapa* Linn. (rave, navet) et *Cochlearia armoracia* Linn., qui font partie, avec le radis (rose et noir), de la catégorie des plantes à racines comestibles, que Pline l'Ancien n'a pas toujours su distinguer, selon P. Delaveau, *op.cit.* 1987 (*supra*, n.90), p.195sq. Le genre *Cochlearia* Linn. comprend environ 40 espèces, dont 3 sont représentées en Inde. Crédité de vertus digestives et antiscorbutiques, le raifort, natif d'Europe orientale, est réputé pour sa racine, laquelle, râpée, sert de condiment brutal, appelé 'moutarde des Allemands'. Voir ACHART, p.374; CHOPRA 1956, p.72 et 1974, p.19; DESAINT, p.292; GIBOIN, p.88; KIRTIKAR/BASU I, p.177; MARIADASSOU 1913, p.95sq. et 1937, p.142; SCHAUENBERG/PARIS, p.85; WEALTH II, p.260. ACHART et MARIADASSOU utilisent l'appellation 'raifort rave cultivé', qui devient 'raifort, rave cultivée' chez GIBOIN (*Raphanus sativus* Linn.).

<sup>117</sup> Sur 'cacracâia', cf. tam. *kakkarikāy*, composé dont le second terme (*kāy*) signifie légume; alors que *kakkari* désigne le melon comestible: *Cucumis melo* Linn. var. *utilissimus* Duthie et Fuller, auquel se réfèrent CHOPRA 1956, p.83; GIBOIN, p.199; KIRTIKAR/BASU II, p.1143; MEULENBELD, p.530 (*ervāru(ka)*); MEULENBELD (DAS), p.437 (*cirbhāṭa*); SINGH/CHUNEKAR, p.57sq. (*ervāruka*); WEALTH II, p.391.

<sup>118</sup> Tel. *śrītulasī*, pour 'sri-toulachi', désigne le basilic sacré ou *Ocimum sanctum* Linn. Chère à Viṣṇu, cette divine herbe est adorée comme épouse de ce dieu sous le nom de Śrī, qu'on retrouve dans le phytonyme telugu du Père Coeurdoux. Associé à l'entourage végétal de temples, le basilic sacré, d'après les croyances indiennes, écarte les mauvaises influences, chasse les démons (il pousse dans les jardins autour de mai-

7° Dans le paquet F, graines de basilic commun à grandes feuilles, peut-être inconnu en Europe. Il se nomme icy *toulachi*<sup>119</sup> (f° 216v).

### Mémoire

A. Graines de *cammagaggera* ou grand basilic,<sup>120</sup> qui croît à la

sons), enlève les péchés et assure le salut à ceux qui le cultive avec dévotion. Voir à ce sujet S.S. Gupta (éd.), *Tree symbol worship in India*, Calcutta 1965, p.XXV, 36, 38, 55, 93sq., 154; S.M. Gupta, *Plant myths and traditions in India*, Leiden 1971, p.74-82. Cf. J. Fergusson, *Tree and serpent worship*, London<sup>2</sup>1983, p.77; B.G.L. Swamy, 'Sources for a history of plant sciences in India (IV): "Temple-plants" (*sthāla-vṛkṣas*). A reconnaissance', *Transactions of the Archaeological Society of South India* 1965-68, Madras 1978, p.25, 45, 61. D'après l'abbé J.A. Dubois, *op.cit.* II (*supra*, p.175), p.448-450, les nombreuses vertus médicinales attribuées au végétal (*śrī*)*tulasī* ont pu conduire à sa sacralisation par les Indiens. Dans son ouvrage inédit de 1777, le Père Coeurdoux se réfère au basilic sacré comme 'herbe digestive': S. Murr, *op.cit.* I (*supra*, n.6), p.60. On y trouve d'autres références aux plantes: bétel (p.121, etc.), *darbha* (p.32, etc.), manguier (p.32, etc.), *nimba* (p.84), *arka/ravi* (p.33sq.), safran (p.33, etc.).

<sup>119</sup> Le vocable 'toulachi' correspond à tel. *tulasi*, plus exactement *bhūtulasi*, qui est le basilic commun ou *Ocimum basilicum* Linn. Le genre de plantes aromatiques, dont il fait partie, est représenté en Inde par neuf espèces avec des variétés, qui présentent une nomenclature compliquée, voire confuse, que note WEALTH VII, p.79-89. Cf. ACHART, p.320-322; CHOPRA 1956, p.178sq. et 1974, p.74sq.; DAS, p.71, 122, 163, 212, 323; DESAINT, p.237sq.; DYMOCK III, p.83-89; GIBOIN, p.247sq.; KIRTIKAR/BASU III, p.1959-1968; MARIADASSOU 1913, p.201sq. et 1937, p.265-268; MEULENBELD, p.544, 560 (*tulasī*), 608sq. (*sumukha*, *surasa*), etc.; NADKARNI I, p.861-867; SHARMA, p.150, 153sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.87, 164, 266, 275, 345. Sur la terminologie sanskrite de cette plante, voir P.V. Sharma, 'On the word *tulasī*', *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 54.1974, 232sq.: *surasā* > *surasī* > *sulasī* > *chulasī* > *tulasī* (!). Pour l'herbe royale *Ocimum basilicum* Linn., on décrit un 'basilic grand vert à feuilles larges' et un 'basilic fin vert à petites feuilles', comme le montre P. Delaveau, *op.cit.* 1987 (*supra*, n.90), p.222-224. Dotée de propriétés thérapeutiques, en particulier antispasmodique et stomachique, cette plante aromatique est appréciée surtout pour son usage culinaire comme condiment (SCHAUENBERG/PARIS, p.287), d'où son nom d'herbe aux sauces. D'autres auteurs comparent le basilic commun à feuilles longues de 2 à 5 cm au petit *Ocimum minimum* Linn., espèce très voisine avec de petites feuilles de 1 à 2 cm (SECRETS, p.309sq.).

<sup>120</sup> Le mot 'cammagaggera' représente le tel. *kammagaggera*, que Brown explique par 'a plant like sweet thyme'. Cette explication ne confirme pas la description du 'grand basilic' donnée par le document du Père Coeurdoux, bien que les deux végétaux soient des aromates labiés, dont l'essence contient du thymol, une substance antiseptique, antispasmodique et vermifuge (SECRETS, p.289). La hauteur du *kammagaggera* et ses fleurs



hauteur d'environ deux pieds et vit plusieurs années; fleurs un peu violettes. Le suc des feuilles exprimé, chauffé et versé dans l'oreille en soulage et guérit les douleurs. Le même suc et les feuilles sont très bons pour les clous, etc. La graine même est utile pour les maux vénériens, mais je ne diray pas la manière d'en user.

B. Graines de *gaçagaça* ou pavot.<sup>121</sup> Les maures s'en servent pour faire une espèce d'opium, dont l'excès enivre < sic > et abrutit. On se sert aussi des mêmes graines broyées pour les mets, par exemple le ris<sup>122</sup> au lait. Cela a fait croire que c'était une espèce différente qui doit être connue en France.

C. *Olouva* ou lentilles des Indes.<sup>123</sup> 1° C'est l'avoine des chevaux, dont

---

violettes rappellent plutôt le basilic, dont les propriétés thérapeutiques correspondent justement aux indications de l'inédit jésuite: le suc de feuilles pour gouttes auriculaires en cas d'otites et d'otorrhées, ainsi que la macération de graines pour le traitement de la blennorragie. Enfin, dans la phytonymie telugu, *gaggera* désigne *Ocimum sanctum* Linn. (WEALTH VII, p.87-89). Sur le thym, voir CHOPRA 1956, p.244 et 1974, p.96sq.; DYMOCK III, p.109-114; KIRTIKAR/BASU III, p.1987-1989; NADKARNI I, p.1219-1220; WEALTH X, p.235-237. Cf. P. Delaveau, *op.cit.* 1987 (*supra*, n.90), p.228-230. Les données disponibles ne permettent cependant pas d'établir l'identité botanique exacte du 'grand basilic' que décrit le Père Coeurdoux.

<sup>121</sup> Le mot 'gaçagaça' rappelle tel. *gasagasālu* ou bien tam. *kacakacā*, signifiant pavot (*Papaver somniferum* Linn.), destiné à la production de l'opium (latex séché à l'air). Mais le pavot somnifère est cultivé aussi pour ses graines oléagineuses, qui fournissent une huile comestible, semblable à celle de tournesol. Pratiquement exemptes de substances toxiques, les graines de pavot à opium sont également bonnes pour l'alimentation, aussi bien en Inde qu'en Europe centrale. Notre document en est une preuve. Voir ACHART, p.337; CHOPRA 1956, p.185sq. et 1974, p.76sq.; DESAINT, p.316sq.; DYMOCK I, p.73-108; GIBOIN, p.86sq.; KURUP, p.3 (*ahipheña*); MARIADASSOU 1913, p.36 et 1937, p.400sq.; KIRTIKAR/BASU I, p.126sq.; NADKARNI I, p.901-922; SCHAUENBERG/PARIS, p.46sq.; SECRETS, p.327; WEALTH VII, p.233-248. Sur le pavot, plante chargée d'histoire, voir P. Delaveau, *op.cit.* (*supra*, n.108), p.105-114.

<sup>122</sup> Pour l'ancien 'ris', qui vient d'it. *riso*, on a rétabli le z final (riz), d'après lat. *oryza* (*Trésor de la langue française* XIV, Paris 1990, p.1183<sup>b</sup>).

<sup>123</sup> L'appellation 'olouva' pour les 'lentilles des Indes' correspond au phytonyme telugu *ulava*, qui désigne *Dolichos biflorus* Linn. Cette légumineuse fait partie de l'alimentation des classes pauvres et sert aussi de fourrage, spécialement pour les chevaux ('horse-gram'), dans l'Inde du Sud, alors que les pois chiches sont, de ce point de vue, caractéristiques du Nord. Voir CHOPRA 1956, p.100 et 1974, p.26; DAS, p.306; DYMOCK I, p.489; GIBOIN, p.154; KIRTIKAR/BASU I, p.805sq.; WEALTH III, p.101-104. Cf. HEUZÉ, p.169 et R. Laumonier, *op.cit.* (*supra*, n.95), p.102-104; MEULENBELD, p.544sq. (*kulattha*); NADKARNI I, p.458sq.; OM PRAKASH, p.11, 37, etc.; SINGH/CHUNEKAR, p.109 (*kulattha*).

ils sont très friands. On les fait cuire longtemps, on en verse le bouillon et on les laisse refroidir avant de les donner. 2° Les hommes aussy en mangent. 3° Pour les contusions et douleurs des membres, le même *olouva* cuit et bien chaud, enveloppé dans un linge, s'applique sur la partie malade. Il faut réitérer le remède pendant quelques jours, le soir et le matin. D'autres se contentent de bassiner la partie malade avec le même *olouva* bien chaud.

D. Graines d'*âmidam*<sup>124</sup> de jardin de la grande espèce, grandes feuilles, bois tendre et moëll[leux], écorce verte, l'arbre croît à la hauteur de 12 à 15 pieds. C'est le *palma-christi*.<sup>125</sup>

E. Autre espèce d'*âmidam* de jardin de grande espèce. Il croît moins haut que le premier, feuilles plus petites, écorce grise, bois plus dur. Ces deux espèces vivent plusieurs années. On appelle celle-cy *sita âmidam* pour marquer sa qualité froide, suivant l'idée du païs.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> Contrairement à ce que laisse entendre le mémoire jésuite, 'âmidam' signifie huile de ricin, en telugu *āmudamu*, alors que le végétal porte le nom de *āmudapuceṭṭu*, pour les botanistes *Ricinus communis* Linn. Différencié en plusieurs variétés et formes, certains y voient des espèces et sous-espèces différentes, auxquelles se réfère le Père Coeurdoux. Cette euphorbiacée renferme dans ses graines une huile dotée de vertus médicinales, en particulier la propriété laxative, dont fait état l'Āyurveda. Outre ses emplois thérapeutiques, l'huile de ricin trouve de multiples usages industriels. Voir ACHART, p.376-378; CHOPRA 1956, p.214 et 1974, p.87sq.; DAS, p.104, 342; DASTUR, p.138sq.; DESAINT, p.327sq.; DYMOCK III, p.301-311; GIBOIN, p.121sq.; KIRTIKAR/BASU III, p.2274-2277; KURUP, p.68sq.; MARIADASSOU 1913, p.177 et 1937, p.353-356; MEULENBELD, p.553 (*citraka*); MEULENBELD (DAS), p.431; MOOSS, p.114-117; NADKARNI I, p.1065-1070; OM PRAKASH, p.71<sup>4</sup>, 265; SECRETS, p.332; SHARMA, p.120, 140, 155; SINGH/CHUNNEKAR, p.57 (*eraṇḍa*), 232 (*pañcāṅgula*); WEALTH IX, p.26-47. On doit noter que deux lettres du Père Coeurdoux au Père Souciet font référence aux graines qui produisent les 'huiles du païs' (13.9.1735) et à 'une ou deux sortes de graines de palma Ch[risti] que l'on n'a pas en France' (6.9.1738) (fonds Brotier, vol.87, f° 81<sup>r</sup>, 84<sup>v</sup>).

<sup>125</sup> Le ricin a reçu le nom vernaculaire de 'palma-christi' en raison de la forme de sa feuille composée palmée, dont les folioles se réunissent au sommet du pétiole, comme les doigts de la main sont tous liés à la paume (lat. *palma*). Voir BOULLARD, p.268. Cf. BOSSARD/CUISANCE, p.57sq. L'étymologie du phytonyme sanskrit *pañcāṅgula*, syn. de *eraṇḍa* 'ricin', reflète la même comparaison inspirée de la morphologie végétale.

<sup>126</sup> L'expression 'sita âmidam' intéresse les conceptions de la pharmacologie āyurvédique, et plus spécialement la notion de *vīrya*, définie comme la puissance ('potency') attribuée généralement à un groupe de huit propriétés des substances médicamenteuses, lequel est disposé en quatre couples de contraires: chaud (*uṣṇa*) et froid (*śīta*), lourd (*guru*) et léger (*laghu*), onctueux (*snigdha*) et sec ou âpre (*rūkṣa*), tendre (*mṛdu*) et vif



F. Autre espèce d'*âmidam* des champs. L'arbrisseau croît à la hauteur d'environ six pieds, ne vit guères qu'un an. L'huile en est meilleure que les autres pour la lampe. Il y a encore une espèce d'*âmidam* de jardin, que je n'ay pu recouvrer, quoy qu'il y en ait dans le canton, peu différente de la première D, et une autre espèce dont les gousses sont rouges. Il n'y en a point dans ce canton, les graines en sont, dit-on, fort grosses (f° 217<sup>r</sup>).

Manière de tirer l'huile d'*âmidam*. Sur un têt de pot faites griller les graines légèrement à un feu clair. Pilez-les et réduisez-les en bouillie. Cependant faites bouillir de l'eau, cinq parties sur une d'*âmidam*, jetez les *âmidam* dans cette eau et l'y laissez bouillir environ trois quarts d'heure. On tire ensuite l'huile qui surnage par inclination, on verse de l'eau froide pour suppléer à celle qui s'est évaporée, pour tirer le reste de l'huile. Quatre mesures de graines en donne une d'huile.

Vertus de cette huile: 1° elle sert pour la lampe; 2° quelques personnes en boivent prétendant que cela donne de la force; 3° elle dessèche les écorchures, petites pustules, enflures, etc.; 4° elle préserve les enfans et du rhume et surtout de ces gal(l)es, qui leur sont si communes en France et rares icy, parce qu'on leur en frotte tous les jours la tête jusqu'à l'âge d'un an; 5° on en fait prendre une très petite quantité ou quelques gout[t]es aux enfans qui viennent de naître, quand la mère se trouve sans lait; 6° cette huile entre utilement dans la composition de plusieurs remèdes. Celle de *sita âmidam* passe pour la meilleure dans la médecine.

G. Graines de *noûlou*.<sup>127</sup> On en tire l'huile vierge, en le pilant simple-

---

(*tikṣṇa*). Certains classiques de l'Āyurveda restreignent le *vīrya* à la première paire. Voir G.J. Meulenbeld, 'Reflections on the basic concepts of Indian pharmacology', G.J. Meulenbeld et D. Wujastyk (éds.), *Studies on Indian medical history*, Groningen 1987, p.11sq. Cf. P.V. Sharma, *Introduction to dravyagūṇa*, Varanasi 1976, p.47-52.

<sup>127</sup> Tel. *nuvvulu* (pluriel de *nuvvu*), que rappelle 'noûlou', désigne proprement les graines de sésame, représenté en Inde par plusieurs espèces, dont *Sesamum indicum* Linn. = *S. orientale* Linn., qui est une des cultures les plus anciennes dans le sous-continent. Appréciée pour ses utilisations alimentaires et économiques, l'huile de sésame n'est pas moins dotée de vertus médicinales en usage interne et externe (pour frictions, en cosmétique, etc.). Voir ACHART, p.388-390; CHOPRA 1956, p.225sq.; DAS, p.143; DE-SAINT, p.334; DYMOCK III, p.26-33; GIBOIN, p.236sq.; KIRTIKAR/BASU III, p.1858-1861; KURUP, p.218; MARIADASSOU 1913, p.52sq. et 1937, p.357; MEULENBELD, p.558; MOOSS, p.121-123; NADKARNI I, p.1126-1129; OM PRAKASH, p.4, 10, 20, etc.; SHARMA,

ment et avec les moulins, après les préparations ordinaires. Cette huile est bonne à manger, pour la friture, pour la tête et le corps, afin d'en retirer la crasse (on dit généralement icy que de s'en frotter la tête, cela éclaircit la vue), pour la lampe, pour les foulures, contusions, etc. venu[e]s des chutes, etc. surtout si on la mêle avec du jus de citron,<sup>128</sup> et qu'on en frotte la partie malade, pour les maladies de la peau. On dit icy que la qualité de cette huile est d'être fort chaude. Elle entre dans la composition de plusieurs remèdes. Pour que l'huile soit meilleure, on retire la peau de la graine en la faisant tremper dans l'eau. On mange aussy cette graine en faisant des gâteaux, etc. , mais cette nourriture n'est pas sans danger.

H. Graines de *nandzou*.<sup>129</sup> On les avale sans autre préparation pour la fièvre (surtout les fièvres intermittentes). Elles aident à la digestion. C'est pour cela, qu'on les emploie dans les remèdes pour les chevaux qui ont des douleurs de ventre. On en donne aux femmes incommodées de leurs couches en certaines occasions, que j'ignore.

---

p.137sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.183; WEALTH IX, p.278-293.

<sup>128</sup> Le citron, dont les Indiens font grand usage thérapeutique, est un fruit médicinal par excellence depuis les temps anciens. Riche en propriétés, il est apprécié comme antiscorbutique, désinfectant, fébrifuge, tonique général de l'organisme et de l'appareil digestif, antivenimeux. Certains auteurs distinguent le citronnier du limonier (DICTIONNAIRE BOTANIQUE, p.71sq., 269sq.), alors que d'autres les identifient avec *Citrus limonum* Risso, dont le proche parent est le cédratier ou citronnier de Médie, à savoir *C. medica* Linn. (BAILLON II, p.81<sup>b</sup>-82<sup>a</sup>; BONNIER/DROUIN II, p.105-107; SECRETS, p.315). Il est cependant à noter qu'à Pondichéry, où vécut le Père Coeurdoux, on appelle citron le fruit du limonier (*C. limonum* Risso) et limon est le fruit du citronnier ou *C. medica* Linn., qui représente pour d'autres le cédratier porteur de cédrats (MARIADASSOU 1913, p.53sq. et 1937, p.86-88). D'ailleurs, pour le genre *Citrus* Linn., on rencontre de grandes difficultés dans la classification des espèces en raison de ressemblances, auxquelles s'ajoute la tendance à la hybridation (KIRTIKAR/BASU I, p.483-496; WEALTH II, p.188-209). Voir aussi ACHART, p.146-148; CHOPRA 1956, p.67-69 et 1974, p.16-18; DAS, p.102, 122, 235, 304; DESAINT, p.255sq.; DYMOCK ;, p.268-277; GIBOIN, p.134; GUPTA/MARLANGE, p.29; KURUP, p.152; MEULENBELD, p.567sq. (*nimbū(ka)*), 582sq. (*bijapūra(ka)*); NADKARNI I, p.338-349; SHARMA, p.34 (*jambīra*), 49sq. (*mātulūṅga = bijapūra*); SINGH/CHUNEKAR, p.164 (*jambīra*), 276 (*bijapūraka*). Les agrumes en perspective historique par P. Delaveau, *op.cit.* 1992 (*supra*, n.90), p.154sq.

<sup>129</sup> Le phytonyme 'nandzou' reste indéterminé. La sémantique interdit tout rapprochement entre ce terme et tel. *nañju* 'poison, bérubéri, empoisonnement du sang' (Brown).



- I. Espèce de petits haricots bons à manger nommés ...<sup>130</sup> (f° 217<sup>v</sup>).  
 J. Espèce d'oseille à feuille courte, différente, ce semble, des espèces qui sont en Europe.<sup>131</sup>  
 K. *Oddi* ou espèce de petits poix.<sup>132</sup> On en fait des gâteaux, etc. Étant réduit en farine, mêlée avec du sucre candi et réduit en bouillie, sans aucune conction < sic >, est fort bon pour la disurie < sic > ou rétention d'urine, si l'on en prend tous les jours environ le poids de trois ou quatre liards.<sup>133</sup>  
 L. *Pêsalou*, petits poix verds.<sup>134</sup> Les brames et les chevaux en sont

<sup>130</sup> Les points de suspension figurent dans le manuscrit. Sur les haricots, voir *supra* (n.115).

<sup>131</sup> Le genre *Rumex* Linn. comprend de nombreuses espèces, dont treize sont représentées en Inde, parmi lesquelles la grande oseille (*R. acetosa* Linn.) et la petite (*R. acetosella* Linn.) avec la feuille d'aspect et de largeur variables. A ce sujet, nous rappelons que le nom scientifique du genre de ces plantes vient d'une comparaison de la feuille avec le fer d'une arme de jet romaine (*rumex*, selon J. André, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, Paris 1985, p.220). Voir aussi BAILLON III, p.474<sup>a</sup>; CHOPRA 1956, p.216sq. et 1974, p.88sq.; DESAINT, p.315; DICTIONNAIRE BOTANIQUE, p.388; DYMOCK III, p.157sq.; GIBOIN, p.72; KIRTIKAR/BASU III, p.2111-2117; MARIADASSOU 1913, p.151sq., 182 et 1937, p.346sq.; MEULENBELD, p.525 (*amlavetasa*), 553 (*cāṅgerī*), 554 (*cukrikā* = *cukra*), 579 (*phalāmla*); NADKARNI I, p.1079-1081; SCHAUENBERG/PARIS, p.141sq.; SECRETS, p.225; SINGH/CHUNEKAR, p.159sq.; WEALTH IX, p.90-93.

Le Père Coeurdoux emploie un 'Z' majuscule, au lieu d'un 'J', pour signaler l'envoi de graines d'oseille.

<sup>132</sup> D'après Brown, *uddi* désigne la plante *Bignonia spathacea* Linn.f., alors que le nom de *oddi* serait l'arbre *Odina pinnata* Rottl. (?). WEALTH (III, p.100sq.), qui ignore les deux appellations scientifiques, rapporte le phytonyme telugu *oddi* au *Dolichandrone falcata* Seem., qui n'a aucune relation avec les pois. Cf. CHOPRA 1956, p.100; DYMOCK III, p.24; KIRTIKAR/BASU III, p.1842-1844; NADKARNI I, p.457sq.; SINGH/CHUNEKAR p.320-323 (*meṣaśṛṅgi*).

<sup>133</sup> Le liard est une ancienne monnaie française de cuivre, dont le poids correspond à peu près à un gros ou dragme (poids d'un écu d'or), qui représente la huitième partie d'une once (DICTIONNAIRE BOTANIQUE, p.434sq.).

<sup>134</sup> Il est bien difficile de déterminer botaniquement les espèces de pois ou d'autres légumineuses auxquelles fait allusion le Père Coeurdoux, car ses descriptions sont insuffisantes et les transcriptions de phytonymes telugu ou tamouls appellent la prudence. Comme nous l'avons déjà souligné (*supra*, n.115), certains légumes, en particulier les papilionacées, se signalent par une confusion dans la nomenclature botanique et par la difficulté de délimiter les espèces, qui comportent parfois d'innombrables variétés horticoles. En l'occurrence, 'pêsalou' correspond à tel. *pesalu*, qui, selon Brown, désignerait le haricot appelé en anglais 'green gram' (*supra*, n.115). Mais notre document jésuite se

très friands.

M. *Pêsalou[s]* bruns. Ils ne diffèrent des premiers que pour la couleur, quant aux usages, et sont pourtant une espèce différente. Avant de les faire cuire, on leur fait une préparation pour retirer la peau, qui consiste à peu près à les faire tremper, rôtir légèrement et broyer grossièrement sur un petit moulin à bras. On les mange aussy par remède contre la bil(l)e. Il ne faut pas confondre les *pêsalous* bruns avec les *oddi[s]* ou *oddoulous*,<sup>135</sup> quoy qu'ils se ressemblent fort à l'extérieur.

N. Poix qui se mangent avec la gousse. Leur nom est *tchicoudou*.<sup>136</sup>

O. *Candi* ou *candoulou*,<sup>137</sup> espèce de petits poix. Ils se préparent comme les *pêsalous* et on les permet aux malades lorsqu'ils commencent à manger, et ils passent pour fort sains (f° 218<sup>r</sup>).

R. Petits fruits de l'arbre de *têcou* ou *tec*,<sup>138</sup> comme l'appellent les

réfère à de petits pois verts, peut-être *Pisum sativum* Linn., qui sert d'aliment et de fourrage. Sur cette espèce et *P. arvense* Linn., voir ACHART, p.354; CHOPRA 1956, p.195 et 1974, p.81; DAS, p.334; DYMOCK I, p.489; GIBOIN, p.155; KIRTIKAR/BASU I, p.772sq.; MARIADASSOU 1913, p.138sq. et 1937, p.331sq.; MEULENBELD, p.540 (*kalāya*), 560 (*tripuṭa*), 606 (*satīna* = *saṭīlā*), 611 (*hareṇu*); NADKARNI I, p.976-978; OM PRAKASH, p.4, 11, etc.; SCHAUENBERG/PARIS, p.39; SECRETS, p.329; SHARMA, p.130; SINGH/CHUNEKAR, p.194 (*tripuṭaka*), 419 (*satīna*); WEALTH VIII, p.124sq.

<sup>135</sup> Sur 'oddi'/'oddoulou' (forme de pluriel telugu), différent de 'pêsalou' brun, voir *supra*, n.132. Le début de la description des 'pêsalous' bruns est incompréhensible.

<sup>136</sup> Au nom de 'tchicoudou' correspond tel. *cikkudu*, identifiable avec *Dolichos lablab* var. *typicus* Prain (KIRTIKAR/BASU I, p.806sq.; WEALTH III, p.104-106). Sur les haricots, cf. *supra*, n.115 ainsi que SCHAUENBERG/PARIS, p.318sq.; SECRETS, p.320. Au sujet du dolic ou dolique, voir HEUZÉ, p.162-178.

<sup>137</sup> Les appellations 'candi' et 'candoulou' représentent le phytonyme telugu *kaṇḍi* (pl. *kaṇḍulu*), qui désigne la légumineuse arbustive *Cajanus cajan* (Linn.) Millsp. = *C. indicus* Spreng., qu'on appelle en français lentille brune ou pois cajan, etc. Cette plante alimentaire, qui fait partie du groupe des *dāl* (GLOSSARY, p.274sq.; Hobson-Jobson, p.312), est appréciée pour sa valeur nutritive et ses propriétés médicinales: 'Elle peut enlever tumeurs, fièvres, inappétence, toux, nausées, maux cardiaques, hémorroïdes' (A. Raison, *La Hārītasamhitā*, Pondichéry 1974, p.141). On en connaît deux variétés, selon la couleur des pétales (var. *flavus* DC. et var. *bicolor* DC.), que certains ont considérées comme des espèces (MEULENBELD, p.526: *āḍhakī*). Voir aussi ACHART, p.114; CHOPRA 1956, p.44 et 1974, p.12; DAS, p.330; DYMOCK I, p.489; GIBOIN, p.153sq.; HEUZÉ, p.183-185; KIRTIKAR/BASU I, p.809-811; MARIADASSOU 1913, p.205 et 1937, p.329sq.; NADKARNI I, p.231-233; OM PRAKASH, p.37<sup>2</sup>, 61, 135, 166, 171<sup>1</sup>, 203<sup>1</sup>, 263; SINGH/CHUNEKAR, p.34 (*āḍhakī*); WEALTH II, p.6-11.

<sup>138</sup> Le grand arbre 'têcou' ou 'tec', en français te(c)k (tel. *ṭēku*), est commun au



François dans les Indes. Cet arbre est grand, le bois en est dur et propre aux ouvrages de menuiserie surtout. Les feuilles sont grandes d'un pied ou environ et d'environ 6 à 7 pouces de largeur. Cette grandeur des feuilles dans un arbre grand et de bois dur est peut-être particulière à cet(te) arbre. Les fruits (si l'on peut les appel(l)er ainsy) renferment un noyau fort épais, qui contient une pulpe fort blanche.

- S. Fruits de *tourouca veapa*, c'est-à-dire *veapa turc* ou *mauvais veapa*.<sup>139</sup> C'est un mauvais arbre du païs, mais les feuilles s'appliquent utilement sur la tête, quand on y sent des douleurs. On les fait auparavant un peu chauffer. Les graines, réduites en charbon et diluées<sup>140</sup> dans du lait de femme, se donnent en petite quantité aux enfans<sup>141</sup> à la mamelle qui ont le cours de ventre. Le même remède s'applique sur la langue des grandes personnes qui l'ont épais[s]e, mauvaise, etc., surtout après de longues maladies.
- T. Noyaux de *mantchi veapa* ou *bon veapa*.<sup>142</sup> L'arbre devient grand

---

Carnatic, où vécut le Père Coeurdoux. Le bois dur de cette essence (*Tectona grandis* Linn.f.), utilisé en pharmacie, tout comme les feuilles et les fleurs, est recherché, pour son imputrescibilité, dans l'industrie navale. Description et propriétés dans CHOPRA 1956, p.240; DAS, p.127, 212, 338; DASTUR, p.154sq.; DYMCK III, p.61-66; GIBOIN, p.244; GUPTA/MARLANGE, p.77sq.; KIRTIKAR/BASU III, p.1924-1926; MARIADASSOU 1913, p.194sq. et 1937, p.259sq.; MEULENBELD, p.548 (*khadira*); MEULENBELD (DAS), p.453 (*śāka*); NADKARNI I, p.1197sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.392sq. (*śāka*); WEALTH X, p.136-150. Dans la liste, le teck figure sous la lettre 'R', au lieu de 'P'.

<sup>139</sup> Le 'tourouca veapa' (tel. *turaka vēpa*), c'est-à-dire 'veapa turc' ou 'mauvais veapa', désigne *Melia azedarach* Linn. (cf. *infra*, n.142), que certains considèrent comme originaire de Perse. Le nom vernaculaire français de cet arbre ornemental est justement lilas de Perse, auquel on préfère parfois l'appellation de lilas des Indes. Les indications thérapeutiques, auxquelles fait référence le Père Coeurdoux dans sa liste de graines, confirment les vertus médicinales attribuées à cette essence cultivée partout en Inde: fleurs et feuilles appliquées en cataplasme pour apaiser la céphalalgie. Voir ACHART, p.293sq.; CHOPRA 1956, p.163sq. et 1974, p.66; DAS, p.284; DASTUR, p.114; DYMCK I, p.330-332; GIBOIN, p.137; GUPTA/MARLANGE, p.31; KIRTIKAR/BASU I, p.542-545; MARIADASSOU 1913, p.79sq. et 1937, p.296sq.; NADKARNI I, p.784sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.302 (*mahānimba*); WEALTH VI, p.323-326.

<sup>140</sup> Participe passé du verbe devenu 'délayer' (cf. 'dissoudre').

<sup>141</sup> Sur l'orthographe 'enfans' pour 'enfants', voir *supra*, n.94.

<sup>142</sup> Le phytonyme 'mantchi veapa' ou 'bon veapa' (tel. *mañci vēpa*) désigne le margousier ou *Azadirachta indica* A.Juss. = *Melia azadirachta* Linn. (rapport inversé par certains auteurs), dont le nom sanskrit est *nimba*, en hindi *nīm*. Cette méliacée, d'une

et est propre aux ouvrage[e]s de charpenterie. Le très petit fruit qu'il porte n'a guère que la peau et le noyau; on peut le suc(c)er. Les perroquets en sont très friands. De plus, 1° les feuilles pilées, mêlées avec de l'*assa foetida*,<sup>143</sup> sont bonnes pour dessécher les boutons de la petite vérole. 2° L'écorce, étant pilée légèrement et infusée dans l'eau l'espace de douze heures, (cette) est, dit-on, très bonne pour les personnes échauffées. Cette même écorce séchée, réduite en

---

espèce voisine de celle du lilas de Perse (*supra*, n.139), représente le plus médicinal des arbres de la flore indienne, car toutes ses parties sont utilisées en Āyurveda. Son fruit, gros à peine comme une petite olive, est une drupe, dont la graine est réputée pour son amertume. Amplement utilisé en pharmacie, le margousier n'est pas moins présent dans la réalité de la vie quotidienne par ses multiples emplois d'ordre hygiénique (rameaux tendres utilisés comme brosse à dents, huile de graines bonne pour le savon) et d'ordre domestique (feuilles insectifuges, bois dur utile en menuiserie, etc.). La thérapeutique traditionnelle indienne préconise les feuilles de *nimba* écrasées avec du curcuma long (remplacé par l'*assa foetida* dans le document jésuite) pour les soins des varioleux. En effet, le margousier, sacralisé dans les croyances hindouistes, est à la base du traitement de la variole, à laquelle préside au pays tamoul l'ogresse Mariammai, comparable à la déesse Śītālā dans l'Inde du Nord, spécialement au Bengale. Sur la variole en rapport avec le culte de cet arbre, dans le bois duquel l'on sculpte des idoles, voir J. Auboyer et M.-T. de Mallmann, 'Śītālā-la-Froide, déesse indienne de la petite vérole', *Artibus Asiae* 13.1950, 207-229; J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, du serpent et de la déesse-mère*, Paris 1989, p.134-138; J. Filliozat, *Le Kumāratantra de Rāvaṇa et les textes parallèles indiens, tibétains, chinois, cambodgien et arabe*, Paris 1937, p.109-119. Cf. S.S. Gupta (éd.), *op.cit.* (*supra*, n.118), p.100, 114, etc.; B.G.L. Swamy, *op.cit.* (*supra*, n.118), p.46, 60 (n° 207).

Sur le margousier médicinal, voir ACHART, p.89sq.; BIGOT, p.37sq.; CHOPRA 1956, p.31sq. et 1974, p.10; DAS, p.80; DASTUR, p.29sq.; DESAINT, p.300sq.; DYMOCK I, p.322-330; GIBOIN, p.137sq.; GLOSSARY, p.576-578; GUPTA/MARLANGE, p.30sq.; Hobson-Jobson, p.622 ('neem'); KIRTIKAR/BASU I, p.536-541; KURUP, p.151; MARIADASSOU 1913, p.218 et 1937, p.293-296; MEULENBELD, p.611 (*hiṅgu*); MEULENBELD (DAS), p.429 (*ariṣṭa*), 443 (*nimba*); NADKARNI I, p.776-784; SINGH/CHUNEKAR, p.226 (*nimba*); SYED, p.372-379; WEALTH I, p.140-142.

<sup>143</sup> L'*as(s)a foetida* est une gomme-résine d'une odeur forte et très désagréable, comme son nom l'indique, produite par *Ferula asafoetida* Linn. Cette substance médicinale (carminative, digestive, etc.) est en même temps un condiment recherché dans la cuisine indienne. Voir ACHART, p.232; CHOPRA 1956, p.117 et 1974, p.29; DAS, p.224, 364; DESAINT, p.236; DICTIONNAIRE BOTANIQUE, p.19; DYMOCK II, p.147-152; GIBOIN, p.191sq.; Hobson-Jobson, p.418sq.; KIRTIKAR/BASU II, p.1216-1218; KURUP, p.81; MARIADASSOU 1937, p.368-370; MEULENBELD, p.611 (*hiṅgu*); NADKARNI I, p.537-540; SINGH/CHUNEKAR, p.471sq. (*hiṅgu*); WEALTH IV, p.20sq.



poudre, est un contrepoison contre le venin des serpents.<sup>144</sup> 3° Le bois usé sur une pierre mouillée et réduit en bouillie, puis frotté sur la peau, ça guér(r)it les élevures, ébul[l]itions, etc. 4° La pulpe sert à faire de l'huile, qui sert à la lampe et dans la médecine. Elle est bonne surtout<sup>145</sup> pour la gal(l)e de la tête. Pour tirer cette huile, il suffit de mettre ces pulpes dans un mortier et de faire rouler le pilon sans piler. Cet arbre a encore bien d'autres vertus dépendantes de celles qu'on a rapportées. On luy attribue la qualité froide.

V. *Bourouga*<sup>146</sup> ou espèce d'ouätier. L'arbre en vient extrêmement droit et assez gros. Il produit des gousses. On envoie le quart d'une. Ces gousses renferment un oüate<sup>147</sup> très fine et les graines. Le bois léger de cet arbre qui vient vite pourroit servir en guise de sapin (f° 218<sup>v</sup>).

### Mémoire

A. *Maroudani*.<sup>148</sup> Sorte d'arbrisseau qui vient haut d'environ dix pieds.

<sup>144</sup> Sur l'orthographe 'serpens' pour 'serpents', voir *supra* (n.94).

<sup>145</sup> Le Père Coeurdoux écrit 'sur tout', *ut semper*.

<sup>146</sup> Le grand arbre à ouate, que le Père Coeurdoux appelle 'ouätier', dont le nom telugu est 'bourouga' (*būruga*), représente *Bombax ceiba* Linn. = *B. malabaricum* DC. = *Salmaalīa malabarica* Schott et Endl., etc. Ses fleurs sont rouges (*raktaśālmālī*) et le fruit est une capsule dont les graines se présentent entourées d'un coton blanc soyeux. On ne doit pas le confondre avec le duvet du kapokier, qui est une espèce voisine à fleurs blanches (*śvetaśālmālī*), identifiée avec *Ceiba pentandra* Gaertn. = *Eriodendron anfractuosum* DC., etc. Dans le manuscrit (f° 218), la notice sur 'ouätier' figure sous la lettre 'V', confondu à l'époque avec 'U'.

Sur l'arbre à ouate et le kapokier, voir ACHART, p.104sq., 221; CHOPRA 1956, p.56, 218sq.; DAS, p.162, 289, 304, 332; DASTUR, p.37sq., 57sq.; DYMCK I, p.215-218; GIBOIN, p.105-107; GLOSSARY, p.235; GUPTA/MARLANGE, p.22sq.; Hobson-Jobson, p.807; KIRTIKAR/BASU I, p.354-357; KURUP, p.190; MARIADASSOU 1913, p.52 et 1937, p.82sq.; MEULENBELD, p.602sq. (*śālmālī*); NADKARNI I, p.207-209, 505sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.397 (*śālmāla*, *śālmālī*); SYED, p.540-551; WEALTH IX, p.177-182.

<sup>147</sup> Le tréma dans le mot 'oüate' est confirmé par A. Furetière, *Dictionnaire universel* II, La Haye/Rotterdam 1690 (réimpr. Paris 1978), s.v. On doit cependant noter que le vocable 'ouätier' (avec tréma sur *a*) n'y figure pas.

<sup>148</sup> Le phytonyme vernaculaire 'maroudani' (tam. *marutani*) désigne *Lawsonia inermis* Linn. = *L. alba* Lam., qui est cultivé comme plante ornementale et tinctoriale, dont les feuilles fournissent le henné. Les populations indiennes, notamment musulmanes, utilisent cette teinture jaune ou rouge pour se colorer la peau, les ongles ou la

Le suc des feuilles frotté sur les ongles, les rend d'un rouge qui ne s'efface de longtemps < sic >. On en pourroit tirer profit pour les teintures. Le même suc mêlé avec celui de limon<sup>149</sup> est bon pour la gale. Il entre aussy en quelques remèdes.

B. *Ponnâveri*.<sup>150</sup> La graine fournit une huile fort bonne pour toute

---

barbe. L'arbrisseau appelé henné (arab. *ḥinnāʿ*) a aussi des propriétés médicinales ou hygiéniques, qui dans leurs applications cutanées autorisent les emplois cosmétiques de cette 'racine à farder'. Voir ACHART, p.280sq.; BIGOT, p.56sq.; CHOPRA 1956, p.151 et 1974, p.53; DAS, p.252; DASTUR, p.108; DYMCK II, p.41-44; GIBOIN, p.185; GLOSSARY, p.340 ('harmal'), 341 ('henna'); GUPTA/MARLANGE, p.57sq.; KIRTIKAR/BASU II, p.1077-1080; MARIADASSOU 1913, p.88 et 1937, p.135sq.; MEULENBELD (DAS), p.434 (*kurabaka*); NADKARNI I, p.730-732; SINGH/CHUNEKAR, p.292 (*madanaka*), 467 (*hareṇu(kā)*); WEALTH VI, p.47-50. Sur l'histoire du henné, voir P.K. Gode, *op.cit.* (*supra*, n.93), p.347-356.

Le feuillet 219<sup>r-v</sup> de l'inédit jésuite (notre illustration) contient plusieurs gloses, écrites d'une autre main que celle du Père Coeurdoux, à qui on attribue l'autographe. Au-dessus de la première ligne de la description concernant le henné, on peut lire le nom botanique *Alcanna/Alkanna* (*Index Kewensis* I, p.72<sup>c</sup>, 76<sup>b</sup>). Il désigne un genre de borraginacées, réuni aux *Anchusa* par la plupart des auteurs (BAILLON I, p.116<sup>b</sup>). Parmi les espèces qui en font partie se trouve l'orcanette ou *Alkanna tinctoria* (Linn.) Tausch = *Anchusa tinctoria* Linn. (gr. ἄγχουσα, lat. *anchūsa*), dont la racine fournit une teinture rouge. Les teinturiers circumméditerranéens en font usage dans leurs recettes technologiques, comme le relève R. Halleux, *Les alchimistes grecs* I, Paris 1981, p.45sq., 205 (références textuelles et bibliographiques). Enfin, il est notable que le phytonyme arabe (*al-*)*ḥinnāʿ*, responsable du mot henné en français, est en même temps l'étymon du terme savant *Alcanna/Alkanna (tinctoria)*, en français 'orcanette', qui désigne une autre plante tinctoriale que le henné. Voir A. Dauzat et al., *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris <sup>5</sup>1971, p.43 (s.v. 'arcanne'). Cf. P. Delaveau, *op.cit.* 1992 (*supra*, n.90), p.78sq.

<sup>149</sup> Sur le limon, voir *supra*, n.128.

<sup>150</sup> Au sujet du phytonyme 'ponnâveri', dont la détermination s'avère incertaine, cf. tam. *ponṇāvirai* ainsi que tel. *ponna* ou *punnāgamu* (skr. *punnāga*), que l'on identifie avec *Calophyllum inophyllum* Linn. Le fruit de cet arbre d'ornement, connu à Pondichéry sous le nom de laurier d'Alexandrie, est une drupe dont l'amande renferme de l'huile. Utilisée pour l'éclairage et la fabrication du savon, elle est appréciée aussi comme remède dans le traitement externe du rhumatisme et des maladies cutanées. Voir ACHART, p.117sq.; CHOPRA 1956, p.46 et 1974, p.12; DAS, p.127; DASTUR, p.45sq.; DYMCK I, p.173-175; GIBOIN, p.124sq.; GUPTA/MARLANGE, p.21; KIRTIKAR/BASU I, p.270-272; MARIADASSOU 1913, p.146 et 1937, p.208sq.; MEULENBELD, p.576 (*punnāga*); NADKARNI I, p.236 sq.; SINGH/CHUNEKAR, p.254 (*punnāga*); WEALTH II, p.18sq.

D'autre part, le vocable 'ponnâveri', glosé par *Cassia foetida* dans le mémoire jésuite (illustration), peut être rapproché du phytonyme tamoul *ponṇāvirai*, que les auteurs identifient généralement avec *Cassia sophora* Linn.: ACHART, p.128 sq.;



sorte de cloux.<sup>151</sup>

C. *Perumtolachi*. Sorte de grand basilic.<sup>152</sup> La feuille pilée et mêlée avec quelques autres sert pour la fièvre. Il est de fort bonne odeur.

D. *Pottavatoutti*.<sup>153</sup> La racine est d'une qualité extrêmement froide et est un bon remède pour tous les maux qui viennent d'excès de chaleur, pour la bil(l)e, pour les chaleurs de poitrine, etc. On broye la racine fraîche dans de l'eau de ris froide. L'agitant, cette eau écume; on en donne à boire une cuillerée. Il faut être réservé pour n'en pas donner trop.

E. *Câtou câcheracou*.<sup>154</sup> On prend une poignée de la feuille, on l'en-

DESAINT, p.251sq.; DYMOCK I, p.520-523; MOOSS, p.39-41 (*kāsamarda*). En raison de la similitude des propriétés, *C. sophia* Linn. est parfois confondu avec *C. occidentalis* Linn. = *C. foetida* Willem.; cf. *C. tora* Linn. = *C. foetida* Salisb. (*Index Kewensis* I, p.451<sup>b</sup>) Sur ces différentes espèces de *Cassia*, voir DYMOCK I, p.515-523; GIBOIN, p.163; KIRTIKAR/BASU II, p.864; NADKARNI I, p.289-292; WEALTH II, p.98. En conclusion, la référence du Père Coeurdoux à l'huile bonne pour les 'cloux' autorise l'identification avec *Calophyllum inophyllum* Linn., concerné par le phytonyme telugu, alors que la glose latine renvoie à une espèce de casse, qui confirme le phytonyme tamoul.

<sup>151</sup> 'Clou' est un synonyme familier de furoncle.

<sup>152</sup> Après un premier 'grand basilic' (*supra*, n.120), le document jésuite mentionne un second, appelé 'perumtolachi', qui est une transcription de tam. *perumtuḷaci* ou *peruntuḷaci*, proprement 'grand basilic'. Cette espèce, identifiable avec *Ocimum gratissimum* Linn., est décrite comme 'un grand arbrisseau très ramifié' (WEALTH VII, p.84sq.), dont le genre est confirmé par la glose notée entre les lignes, comme pour d'autres plantes décrites au feuillet 219<sup>f-v</sup>. Sur les différents envois de graines de basilic, voir *supra*, n.85, 118, 119, 120.

<sup>153</sup> Bien que le phytonyme 'pottavatoutti', glosé par *Malva*, soit difficile à déterminer, il est permis de relever, dans ce composé tamoul, le membre *tutti*, qui signifie la mauve indienne ou *Abutilon indicum* (Linn.) Sweet = *A. indicum* G.Don, confondu par certains auteurs avec *A. asiaticum* G.Don. Toutes les parties de cette malvacée sont utilisées en pharmacie et notamment les feuilles, dont l'infusion est recommandée contre les 'maladies de l'échauffement'. Cette indication rejoint le texte du Père Coeurdoux. Voir ACHART, p.39; CHOPRA 1956, p.1sq. et 1974, p.1; DYMOCK I, p.207-209; GIBOIN, p.105; KIRTIKAR/BASU I, p.314-316; SINGH/CHUNEKAR, p.11; WEALTH I, p.4. Cf. *Tamil lexicon* IV, p.1966 (s.v. *tutti*).

<sup>154</sup> Le premier mot du phytonyme, présentement indéterminable, 'câtou câcher(ac)ou' rappelle tel. *kaṭuva* (*kaṭu-* en composé), dont la signification de 'aigre', 'amer', rend plausible la glose *Ketmia acetosa* *sapores* ou 'ozeille de Guinée'. La ketmie acide désigne la malvacée *Hibiscus sabdariffa* Linn., sur laquelle voir CHOPRA 1956, p.133sq. et 1974, p.39; DYMOCK I, p.212sq.; KIRTIKAR/BASU I, p.329sq.; NADKARNI I, p.632; SCHAUENBERG/PARIS, p.331sq.; WEALTH V, p.92-96. Pour la nomenclature vernacu-

veloppe avec des feuilles de *palma-ch[rist]i*,<sup>155</sup> on la met quelque temps dans du feu de balle de ris ou de la cendre chaude, puis, froissant cette feuille seule de *câtou cât(h)cherou*, on l'applique chaude sur les apostumes<sup>156</sup> qui causent beaucoup de douleur et qui ne peuvent crever. Cette feuille ap(p)aise la douleur et fait crever l'apostume en deux ou trois jours. On dit ce remède excellent. La feuille a un goût aigrelet et peut se manger.

F. *Nili* de la petite espèce.<sup>157</sup> Cela sert pour les teintures noires, etc. Ne seroit-ce point une sorte d'indigo[?]<sup>158</sup> On en a envoyé autrefois de deux espèces. La feuille sert avec d'autres pour les maux qui viennent de la morsure des serpents.<sup>159</sup>

G. *Icharamouli*.<sup>160</sup> Racine extrêmement chaude. On l'use dans une

laire, voir BAILLON II, p.474<sup>a</sup> et H.L. Gerth van Wijk, *A dictionary of plant-names* I,1, Amsterdam 1962 (réimpr.), p.639sq. L'indication thérapeutique de cette plante, que mentionne le manuscrit jésuite, nous fait penser à l'usage de l'oseille commune ou *Rumex acetosa* Linn., dont les feuilles en cataplasme sont un remède souverain pour 'toutes aposthumes froides' (DICTIONNAIRE BOTANIQUE, p.388).

<sup>155</sup> Sur 'palma-christi', voir *supra*, n.125.

<sup>156</sup> Sur 'apostumes', voir explication *supra*, n.81.

<sup>157</sup> Aucun envoi de graines d'indigotier n'est mentionné dans les listes antérieures. Si le Père Coeurdoux s'y réfère maintenant, on en déduit que le document ne nous est pas parvenu. Dans ses lettres techniques, le missionnaire français traite de la matière colorante (bleu indigo) fournie par *Indigofera tinctoria* Linn., qui est aussi une plante médicinale, nommée ici 'nili' (tel. *nīli*), glosé par 'vrai indigo' (cf. indigotier bâtard ou faux indigotier). Les praticiens du terroir lui attribuent des vertus de contrepoison, contestées par certains à notre époque. Aux références données *supra* (n.68) s'ajoutent CHOPRA 1956, p.141; DESAINT, p.292sq.; NADKARNI I, p.680-682.

<sup>158</sup> Dans l'interrogation, 'point' implique le doute, 'pas', la persuasion (F. Brunot, *op.cit.* <*supra*, n.86> VI<sup>2</sup>,2, p.1856sq.).

<sup>159</sup> Pour une fois, le Père Coeurdoux écrit 'serpents', non 'serpens' (*supra*, n.94).

<sup>160</sup> D'après Brown, le composé vernaculaire 'icharamouli', qui rappelle la nomenclature tamoule et telugu (*īśvaramūlamu*, *īśvaravēru*, dont le second terme signifie 'racine'), désigne *Aristolochia indica* Linn. La racine de cette 'racine du Seigneur' est réputée comme remède contre la fièvre, la mauvaise digestion et surtout contre la morsure des serpents. En effet, les premiers Portugais arrivés aux Indes l'avaient nommée *raiz de cobra*. Voir ACHART, p.84; CHOPRA 1956, p.24sq. et 1974, p.8; DAS, p.290; DESAINT, p.229; DYMOCK III, p.158-160; GIBOIN, p.72; KIRTIKAR/BASU III, p.2122-2124; KURUP, p.149; MARIADASSOU 1913, p.142sq. et 1937, p.190sq.; MEULENBELD, p.550 (*rudrajaṭā*), 563 (*dīpya(ka)*); NADKARNI I, p.139; SINGH/CHUNEKAR, p.219 (*nākulī*); WEALTH I, p.118.



cuillerée d'eau chaude, qu'on fait boire à ceux qui ont actuel[l]ement une douloureuse indigestion; quelq[ue]fois elle cause le vomissement. On l'use dans du suc de limon,<sup>161</sup> et on le frotte sur les fronces,<sup>162</sup> maladies de la peau, enflures provenues des morsures de serpents. On la présente (f° 219<sup>r</sup>) fraîche coupée aux serpents et ils s'enfuient. On en donne aussy contre le venin, en usant un morceau ou tranchée usée dans de l'eau chaude. Elle sert avec d'autres pour la fièvre.

- H. *Castouri carouvé*.<sup>163</sup> C'est un arbre épineux, la fleur ressemble de loin à un petit globe doré, l'odeur se fait sentir de loin et est assez douce. C'est ce qui luy a fait donner le nom de *castouri* ou civette. La racine est médicinale (f° 219<sup>v</sup>).

---

Selon le Père Coeurdoux, l'aristoloche non seulement est appliquée comme contre-poison, mais elle agit même à distance sur les serpents. On retrouve cette croyance dans le monde méditerranéen, où le médecin grec Dioscoride fait état d'une action à distance de certaines plantes sur des animaux venimeux. Voir à ce sujet, Suzanne Amigues, 'Un conte étymologique: Hélène et les serpents', *Journal des savants* 1990, 192.

<sup>161</sup> Sur le limon, voir *supra*, n.128.

<sup>162</sup> 'Froncle' pour 'furoncle', voir *supra*, n.80.

<sup>163</sup> Le phytonyme 'castouri carouvé' est glosé, entre les lignes, par *Cassia* ou *Acacia indica*. La seconde explication concerne *A. farnesiana* Willd. = *A. indica* Desv. (*Index Kewensis* I, p.9<sup>b</sup>), dont les particularités morphologiques correspondent à la description qu'en donne le Père Coeurdoux dans son autographe (f°219<sup>v</sup>): petit arbre épineux à fleurs odorantes et globuleuses. L'odeur forte que dégage ce végétal justifie, selon certains auteurs, son nom sanskrit de *viṭkhadira*, traduit par 'bois caca' en français. Description et propriétés dans BIGOT, p.47sq.; CHOPRA 1956, p.2; DAS, p.420 (*viṭkhadira*); DASTUR, p.6; GIBOIN, p.170; KIRTIKAR/BASU II, p.920-922; MARIADASSOU 1937, p.286; NADKARNI I, p.14sq.; WEALTH I, p.14. Contrairement au document jésuite, ces ouvrages ne font aucune référence particulière à la racine médicinale de *Acacia farnesiana* Willd. Au sujet de la première glose, on fait remarquer la synonymie entre *Cassia indica* Poir. et *C. sophera* Linn. (*Index Kewensis* I, p.452<sup>a</sup>), sur lequel voir *supra*, n.150. La racine de cette plante est utilisée en pharmacie indienne.

Quant au phytonyme 'castouri carouvé', nous n'avons pu le retrouver parmi les composés vernaculaires qui désignent des plantes à odeur de musc. Brown mentionne le vocable *kastūribemḍa*, qu'il identifie avec *Hibiscus longifolius*, alors que d'autres auteurs le détermine comme *H. abelmoschus* Linn. = *Ablemoschus moschatus* Medic., connu en français sous le nom d'ambrette et apprécié pour ses graines odorantes. Voir CHOPRA 1956, p.133 et 1974, p.38; DAS, p.350; DASTUR, p.1; DYMCK I, p.209sq.; MARIADASSOU 1913, p.221 et 1937, p.300; KIRTIKAR/BASU I, p.330-332; MEULENBELD, p.534 (*latākastūrī*), 605 (*kastūrī*, *latākastūrī*); NADKARNI I, p.626sq.; WEALTH V, p.75-77.

## Bibliographie des ouvrages de botanique et de phytothérapie

- ACHART, A.D.: *Quinze cents plantes dans l'Inde*. Pondichéry 1905.
- BAILLON, H.: *Dictionnaire de botanique*. Paris 1876-1892 (4 vols.).
- BIGOT, A.: *Le jardin botanique de Yanaon*. Pondichéry 1950.
- BONNIER, G. et DOUIN, R.: *Flore complète, illustrée en couleurs, de France, Suisse et Belgique*. Neuchâtel etc. s.d. (13 vol.).
- BOSSARD, R. et CUISANCE, P.: *Botanique et techniques horticoles*. Paris <sup>5</sup>1981.
- BOULLARD, B.: *Dictionnaire de botanique*. Paris 1988.
- CHOPRA, R.N. et al.: *Glossary of Indian medicinal plants*. New Delhi 1956.
- CHOPRA, R.N. et al.: *Chopra's Indigenous drugs of India*. Calcutta <sup>2</sup>1958.
- CHOPRA, R.N. et al.: *Supplement to Glossary of Indian medicinal plants*. New Delhi 1969 (réimpr. 1974).
- DAS, R.P.: *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapālas Vṛkṣāyurveda*, kritisch ediert, übersetzt und kommentiert. Mit einem Nachtrag von G. Jan Meulenbeld zu seinem Verzeichnis 'Sanskrit names of plants and their botanical equivalents' (p.425-465). Stuttgart 1988.
- DASTUR, J.F.: *Useful plants of India and Pakistan*. Bombay 1964.
- DESAINT, C.: *Manuel de médecine*. Hongkong <sup>5</sup>1905 (première édition Compiègne 1876).
- DICTIONNAIRE BOTANIQUE: *Dictionnaire botanique et pharmaceutique*. Paris 1768.
- DYMOCK, W. et al.: *Pharmacographia Indica*. London/Bombay/Calcutta 1890-1893 (réimpr. 1976) (3 vols.).
- GIBOIN, L.M.: *Epitomé de botanique et de matière médicale et spécialement des Établissements français dans l'Inde. (Contribution à l'étude de la pharmacopée et de la médecine ayurvédique.)* Pondichéry 1949.
- GLOSSARY: *Glossary of the Madras Presidency*, edited by C.D. Maclean. Madras 1893 (réimpr. New Delhi 1982).
- GUPTA, K.K. et MARLANGE, M.: *Le jardin botanique de Pondichéry*. Pondichéry 1961.
- HEUZÉ, G.: *Les plantes alimentaires des pays chauds et des colonies*. Paris 1899.
- KIRTIKAR, K.R.; BASU, B.D. and an I.C.S.: *Indian medicinal plants*. Allahabad <sup>2</sup>1935 (réimpr. Dehra Dun/Delhi 1975) (4 vols.).
- KURUP, P.N.V. et al.: *Handbook of medicinal plants*. (Revised and enlarged.) New Delhi 1979.
- MARIADASSOU, P.: *Le jardin des simples de l'Inde*. Pondichéry 1913. <Titre omis dans notre ouvrage intitulé: Gustave Liétard et Palmyr Cordier, *Travaux sur l'histoire de la médecine indienne*. Paris 1989, p.CIX<sup>213</sup>. On doit ajouter également à la bibliographie de cet auteur *Mœurs médicales de l'Inde et leurs rapports avec la médecine européenne*. Pondichéry 1906.>
- MARIADASSOU, P.: *Médecine traditionnelle de l'Inde. Matière médicale ayurvédique* <sic>. Pondichéry 1937-1938 (2 vols.) (nouvelle édition de l'ouvrage de 1913). <Nos renvois concernent uniquement le premier volume (1937), qui traite de la matière médicale organique, notamment végétale.>
- MEULENBELD, G.J.: *The Mādhavanidāna and its chief commentary*. Leiden 1974, p.520-611: 'Sanskrit names of plants and their botanical equivalents'.
- MEULENBELD, G.J.: voir la liste de phytonymes sanskrits dans l'ouvrage de R.P. DAS,



p.425-465 (*supra*).

MOOSS, N.S.: *Single drug remedies*. Kottayam 1976.

NADKARNI, K.M. et A.K.: *Dr.K.M.Nadkarni's Indian materia medica*, revised and enlarged. Bombay 1967 (2 vols.).

OM PRAKASH: *Food and drinks in ancient India*. Delhi 1961.

SAMBASIVAM PILLAI, T.V.: *Tamil-English dictionary of medicine, chemistry, botany and allied sciences*. Madras 1938-1978 (5 vols.). <Ce dictionnaire fut aimablement consulté pour nous par le R.P. Maria Paschal George, aumônier de la communauté ta-moule de la région parisienne (Missions étrangères de Paris).>

SÁNCHEZ-MONGE Y PANELLADA, E.: *Diccionario de plantas agrícolas*. Madrid 1981.

SCHAUENBERG, P. et PARIS, F.: *Guide des plantes médicinales*. Neuchâtel/Paris <sup>2</sup>1974.

SECRETS: *Secrets et vertus des plantes médicinales*. Paris etc. 1985. (Sélection du Reader's Digest.)

SHARMA, P.V.: *Fruits and vegetables in ancient India*. Varanasi/Delhi 1979.

SINGH, B. et CHUNEKAR, K.C.: *Glossary of vegetable drugs in Bṛhatrayī*. Varanasi 1972.

SYED, R.: *Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst*. München 1990 (thèse multi-graphiée).

WEALTH: *The wealth of India. A dictionary of Indian raw materials and industrial products*. Raw materials: I-XI. New Delhi 1948-1976.

**Summary:** *The French document reproduced here with an introduction and notes is a hitherto unpublished eighteenth century Jesuit document on Indian medicinal plants, namely an autograph entitled 'Memoir on the seeds dispatched from the East Indies to the Rev. Father Étienne Souciet in 1738'. It contains the description and properties of nearly fifty Indian plants used for medicinal and food purposes. This manuscript was written by Father Gaston Laurent Coeurdoux (1691-1779), a prominent Jesuit missionary in the Carnatic (South India), who also contributed several texts to the Lettres édifiantes (1702-1776) and authored a book on India, of which the original manuscript is now lost. This unpublished book inspired Abbé Jean Antoine Dubois (1765-1848) to write his celebrated work first printed in Paris in 1825 under the title Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde (Hindu manners, customs and ceremonies). The research on this subject was carried out by Sylvia Murr a few years ago: L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire, Paris 1987 (2 vols.): I. Mœurs et coutumes des Indiens (1777). Un inédit du Père G.-L. Coeurdoux dans la version de N.-J. Desvaulx; II. L'indologie du Père Coeurdoux: stratégies, apologétique et scientificité.*

## Index phytonymique général

L'index répertorie les noms des plantes aussi bien savants que sanskrits et vernaculaires, en français, en tam(oul) et en tel(ugu), auxquels s'ajoutent quelques termes en h(indi) et en anglais (anglo-indien). La phytonymie tirée de documents, inédits ou publiés, du XVIII<sup>e</sup> siècle figure entre guillemets, alors que la nomenclature scientifique et la terminologie sanskrite ou dravidienne sont mises en italique.

Afin de faciliter l'impression du volume, les renvois ont dû être faits exclusivement aux notes, non aux pages. Pour cette raison, le lecteur est prié de se reporter parfois au texte correspondant à l'appel de note indiqué, pour retrouver les noms indexés.

Au terme de ce travail, nous voudrions remercier le dr. Joël Jérémie, qui nous a aimablement facilité les recherches sur la nomenclature scientifique des plantes au Laboratoire de phanérogamie du Muséum national d'histoire naturelle. Enfin, qu'il nous soit permis de rappeler le concours que nous ont généreusement prêté le dr. Rahul Peter Das et le prof. Ronald Eric Emmerick pour la saisie du texte sur ordinateur. Mademoiselle Nalini Balbir a bien voulu aider au traitement informatique de l'index. Nous leur exprimons nos plus vifs remerciements.

- |   |  |
|---|--|
| <i>Abelmoschus moschatus</i> Medic. 163             | <i>apāmārga</i> 72                     |
| <i>Abutilon asiaticum</i> G.Don 153                 | arcanne 148                            |
| — <i>indicum</i> G.Don 153                          | <i>Argemone mexicana</i> Linn. 84      |
| — <i>indicum</i> (Linn.) Sweet 153                  | <i>ariṣṭa</i> 142                      |
| <i>Acacia farnesiana</i> Willd. 163                 | aristoloche 160                        |
| — <i>indica</i> Desv. 163                           | <i>Aristolochia indica</i> Linn. 160   |
| <i>Achyranthes aspera</i> Linn. 72                  | <i>arka</i> 118                        |
| <i>āḍhakī</i> 137                                   | asclépiadacées 91                      |
| agrumes 128   | <i>Asclepias</i> Linn. 91              |
| <i>ahiphenā</i> 121                                 | — <i>echinata</i> 91                   |
| <i>ajāṣṭi</i> 110                                   | as(s)a foetida/fétide 142,143          |
| <i>Alcanna/Alkanna</i> 148                          | 'âte' 103                              |
| <i>Alkanna tinctoria</i> (Linn.) Tausch. 148        | 'âtier' 103                            |
| amaranthacées 72                                    | <i>āttā</i> < tam. > 103               |
| <i>Amaranthus blitum</i> Linn. var. <i>oleracea</i> | atte 103                               |
| Duthie 112  | attier 103                             |
| <i>ambasṭhā/ambasṭhakī</i> 112                      | <i>avari/aviri/avuri</i> < tam. > 68   |
| ambrette 163  | <i>Azadirachta indica</i> A. Juss. 142 |
| 'āmidam' 124  | badamier (myrobolan) 64                |
| <i>amlavetasa</i> 131                               | 'bagaoundji' 87                        |
| <i>amlikā</i> 111                                   | basilic 85,119,120,152                 |
| <i>āmudamu</i> < tel. > 124                         | — sacré 118                            |
| <i>āmudapuceṭṭu</i> < tel. > 124                    | bellerique/bellérique/belliric 64      |
| <i>Anchusa</i> 148                                  | bétel 118                              |
| — <i>tinctoria</i> Linn. 148                        | <i>bhūtulasī</i> < tel. > 119          |
| <i>Annona squamosa</i> Linn. 103                    | <i>Bignonia spathacea</i> Linn.f. 132  |
| 'anoumou' = <i>anumu(lu)</i> < tel. > 95            |  |



- bījapūra(ka)* 128  
 black gram 115  
 bois caca 163  
*Bombax ceiba* Linn. 146  
 — *malabaricum* DC. 146  
 ‘bon veapa’ 142  
 borraginacées 148  
 ‘bourouga’ = *burūga* <tel.> 146  
 ‘brammhaodanda’ = *brahmadanḍi* <tel.> 84  
*Brassica rapa* Linn. 116  
 ‘cacracâia’ 117  
 ‘cadou’ 64,65  
 ‘cadoucaïe’ = *kaṭukkāy* <tam.> 64  
 ‘cadoucaïpou’ 65  
*Caesalpinia sappan* Linn. 69  
*Cajanus cajan* (Linn.) Millsp. 137  
 — *indicus* Spreng. 137  
*Calophyllum inophyllum* Linn. 150  
*caṇḍanam* <tel.> 108  
 ‘cammagaggera’ = *kaṇṇagaggera* <tel.> 120  
*caṇaka* 93  
*candana* 69  
 ‘candi’ = *kaṇḍi* <tel.> 137  
 ‘candoulou’ = *kaṇḍulu* <tel.> 137  
*cāṅgerī* 131  
*cantaṇam* <tam.> 108  
 ‘cātsana’ 83  
*Carthamus tinctorius* Linn. 90  
*Carum carvi* Linn. 110  
 carvi 110  
 casse 150  
*Cassia* 150  
 — *foetida* Salisb. 150  
 — *foetida* Willem. 150  
 — *indica* Poir. 163  
 — *occidentalis* Linn. 150  
 — *sophera* Linn. 150,163  
 — *tora* Linn. 150  
 ‘castouri carouvé’ 163  
 ‘castouri-pasoupou’ = *kastūripasupu*  
 <tel.> 90  
 ‘câtou câcher(ac)ou’ 154  
*cāya* <tam.> 70,71  
 cédrat 128  
 cédratier 128  
*Ceiba pentandra* Gaertn. 146  
 chardon bénit des Antilles 84  
 ‘chayaver’ = *cāyavēr* <tam.> 70  
 chayroot 70  
 chebule/chébule (myrobolan) 64,65  
*chulasī* 119  
*Cicer arietinum* Linn. 93  
*cikkadu* <tel.> 136  
*ciñciṇī* 111  
*cirbhaṭa* 117  
*citraka* 124  
 citrin (myrobolan) 64  
 citron 128  
 citronnier 128  
*Citrus* Linn. 128  
 — *limonum* Risso 128  
 — *medica* Linn. 128  
*Cochlearia* Linn. 116  
 — *armoracia* Linn. 116  
 ‘coïcoura’ 112  
 ‘coton’ 104  
 cotonnier 104  
*Crocus sativus* Linn. 90  
 crucifères 116  
*Cucumis melo* Linn. var. *utilissimus*  
 Duthie et Fuller 117  
*cukra/cukṛikā* 111,131  
 cumin 110  
 — des prés 110  
*Cuminum cyminum* Linn. 110  
*Curcuma aromatica* Salisb. 90  
 curcuma aromatique 90  
*Curcuma domestica* Valetton 90  
 curcuma long 90,142  
*Curcuma longa* Linn. 90  
*Cynanchum extensum* 91  
*Daemia extensa* R.Br. 91  
*dāl* <h.> 137  
*darbha* 118  
*ḍīpya(ka)* 110,160  
 dolique/dolique 136  
*Dolichandrone falcata* Seem. 132  
*Dolichos* Linn. 115

— *biflorus* Linn. 123  
 — *lablab* Linn. var. *lignosus* Prain 95  
 — *lablab* Linn. var. *typicus* Prain 136  
 dolique 136  
 ‘dzouttou’91

*Eleusine coracana* Gaertn. 67,97  
 emblique/emblic (myrobolan) 64  
 épinard 112,113  
 ‘épinars d’Inde’ 112  
*eraṇḍa* 124,125  
*Eriodendron anfractuosum* DC. 146  
*ervāru(ka)* 117  
 euphorbiacées 124

fenugrec 114  
*Ferula asafoetida* Linn. 143  
 fèves 95  
 figuier infernal 84

‘gaçagaça’ = *gasagasālu* <tel.> 121  
*gaggera* <tel.> 120  
*Galium* blanc 71  
 — *mollugo* Linn. 71  
 — *verum* Linn. 71  
*Gal(l)ium* à fleurs blanches 71  
 — *album vulgare* 71  
 garance indienne 70,71  
*gasagasālu* <tel.> 121  
 ‘gilacara’ = *jīlakarra* <tel.> 110  
*gomgūra* <tel.> 112  
*Gossypium* Linn. 104  
 — *arboreum* Linn. 104  
 graminées 66,67  
 ‘grand basilic’ 120,152  
 grande garance 71  
 green gram 115,134

*hareṇu(kā)* 134,148  
 haricots 95,115,130,134  
 ‘haricots d’Inde’ 115  
*haridrā* 90  
*harītakī* 64  
 harmal 148  
*Hedyotis umbellata* (Linn.) Lam. 71  
 henna 148  
 henné (ar. *ḥinnāʿ*) 148

‘herbe digestive’ 118  
*Hibiscus abelmoschus* Linn. 163  
 — *cannabinus* Linn. 112  
 — *longifolius* 163  
 — *sabdariffa* Linn. 154  
*hiṅgu* 142,143  
 horse-gram 123

‘icharamouli’ 160  
*Indigofera tinctoria* Linn. 68,157  
 indigo(tier) 68,157  
 — bâtard/faux indigotier 157  
*iśvaramūlamu* <tel.> 160  
*iśvaravēru* <tel.> 160

*jambīra* 128  
*jīlakarra* <tel.> 110  
*jīraka* 110  
*juttupu/juttupāku* <tel.> 91

*kacakacā* <tam.> 121  
*kakkari(kāy)* <tam.> 117  
*kalāya* 134  
*kaṁḍi, kaṁḍulu* <tel.> 137  
*kammagaggera* <tel.> 120  
 kapokier 146  
*kārpāsa* 104  
*kārpāsī* 104  
*kāsamarda* 150  
*kastūrī* 163  
*kastūribemḍa* <tel.> 163  
*kastūripasupu* <tel.> 90  
*kaṭukadaugdhika* 84  
*kaṭukkāy* <tam.> 64  
*Ketmia acetosa sapore* 154  
 ketmie à chanvre 112  
 ketmie acide 154  
*kevā aiyam* <tam.> 67  
 ‘kevarou’ 67  
 kêverou 67  
*kēveru/kēviru* <tam.> 67  
 kévourou 67  
*khadira* 138  
*Kirganelia reticulata* (Poir.) Baill. 79  
*kodrava* 66  
*kṣetraparpaṭa/°parpaṭī* 70



- kulattha* 123  
*kuṅkuma* 90  
*kurabaka* 148  
 labiées 120  
*latākastūrī* 163  
 laurier d'Alexandrie 150  
*Lawsonia alba* Lam. 148  
 — *inermis* Linn. 148  
 légumineuses 95,115,123,134,137  
 lentille brune 137  
 lentilles 115  
 'lentilles des Indes' 123  
 lilas de Perse 139,142  
 lilas des Indes 139  
 'limon' 128,149  
 limonier 128  
*madanaka* 148  
*madhūlī/madhūlikā* 67  
*mahānimba* 139  
*Malva* 153  
 malvacées 112,153,154  
 manguier 118  
 'mantchi veapa' = *maṃci vēpa* <tel.> 142  
 margousier 142  
 'maroudani' = *marutani* <tam.> 148  
*māś/māṣ* <h.> 115  
*māṣa* 115  
*māṣaparnī* 115  
*mātuluṅga* 128  
 'mauvais veapa' 139  
 mauve indienne 153  
*Melia azadirachta* Linn. 142  
 — *azedarach* Linn. 139  
 méliacées 142  
 melon comestible 117  
 'menti' = *meṃti* <tel.> 114  
*meṃtikūra* <tel.> 114  
*meṃtulu* <tel.> 114  
*meṣaśṛṅgī* 132  
*methī/methikā* 114  
 millet 66,67  
 moutarde des Allemands 116  
*mudga* 115  
*mūḡ* 115  
 myrobolan/myrabolan/myrobalan 64  
*nākulī* 160  
 'nalla-pouli' = *nallapuli* <tel.> 79  
 'nandzou' 129  
 navet 116  
 'nayourivi' = *nāyuruvi* <tam.> 72  
 neem 142  
 'nili' = *nīli* <tel.> 157  
*nīm* <h.> 142  
*nimba* 118,142  
*nimbū(ka)* 128  
*niṣpāva* 95  
 'noix de galle' 65  
 'noûlou' 127  
*nuvvu(lu)* <tel.> 127  
*Ocimum basilicum* Linn. 119  
 — *gratissimum* Linn. 152  
 — *minimum* Linn. 119  
 — *sanctum* Linn. 118,120  
 'oddi' 132,135  
 'oddoulou' 135  
*Odina pinnata* Rottl. 132  
*Oldenlandia umbellata* Linn. 70,71  
 'olouva' 123  
 ombellifères 110  
 opium 121  
 orcanette 148  
*oryza* <lat.> 122  
 oseille 112,131,154  
 ouate (arbre à) 146  
 'ouâtier' 146  
 'ozeille de Guinée' 154  
*pālaṅkī/pālaṅkyā* 112  
 'palma-christi' 124,125,155  
*pañcāṅgula* 124,125  
*Papaver somniferum* Linn. 121  
 papavéracées 84  
 papilionacées 114,134  
*Paspalum scrobiculatum* Linn. 66  
 — *frumentaceum* Rottl. ex Roem. et Schult. 67  
*pat(t)aṅga* 69  
*paṭṭarāga* 69

'têcou' = *tēku* < tel. > 138



- Tectona grandis* Linn. f. 138  
*Terminalia chebula* Retz. 64  
'terra merida'/terra merita 90  
terre-mérite 90  
thym (fr.)/thyme (angl.) 120  
'tigre noir' 79  
*tintiḍi(ka)* 111  
'toulachi'=*tulasi* <tel.> 119  
tournesol 121  
'tourouca veapa'=*turaka vēpa* <tel.> 139  
*Trigonella f(o)enum graecum* Linn. 114  
*triphālā* 64  
*tripuṭa(ka)* 134  
*tulasi* <tel.> 119  
*tulasī* 119  
*turaka vēpa* <tel.> 139  
turmeric 90  
turmerique sauvage 90  
*tutti* <tam.> 153  
*uddāla(ka)* 67  
*uddi* <tel.> 132  
*ulava* <tel.> 123  
*urad/māś* ou *māṣ* <h.> 115  
*vanaharidrā* 90  
*vanakārpāsī* 104  
'varagou'=*varaku* <tam.> 66,67  
'vartangui'=*varatañci* <tam.> 69  
'veapa turc' 139  
'vicha-mandou'=*viṣa-maṇḍu* <tel.> 98  
*Vigna* Savi 115  
— *mungo* (Linn.) Hepper 115  
— *radiata* (Linn.) Wilczek 115  
*viṭkhadira* 163  
*vṛkṣāmla* 111  
*vṛścikālī* 91  
wild turmeric 90  
zingibéracées 90

- A. Maroudani. <sup>a leanna</sup> sorte d'arbrisseau qui vient haut d'environ dix-pieds. le suc des feuilles frotté sur les ongles, les rend d'un rouge qui ne se fane de long temps. on en pourroit tirer profit pour les teintures. le même suc mêlé avec celui de limon est bon pour la gale. il entre aussi en quelques remèdes.
- B. pronrià verci. <sup>cafi a fati</sup> la graine fournit une huile fort bonne pour toute sorte de doux. <sup>oimium</sup>
- C. pisum totachi. sorte de grand basilic. la feuille prise et mêlée avec quelques autres est pour la fièvre. il est de fort bonne odeur.
- D. pottavattouffi. <sup>malva</sup> la racine est d'une qualité extrêmement froide et est un bon remède pour tous les maux qui viennent d'excès de chaleur, pour la bile, pour les chaleurs de poitrine etc. on broye la racine fraîche dans de l'eau de rix froide. agitant, cette eau écume, on en donne à boire une cuillerée. il faut être réservé pour n'en pas donner trop. <sup>Rebma acetosa</sup> la racine de Cardus <sup>oreille de Cardus</sup>
- E. Catou Catcheracou. on prend une poignée de la feuille, on l'enveloppe avec des feuilles de palma xi, on l'a met quelque temps dans du fard de balle de rix, ou de la cendre chaude, puis froissant cette feuille seule de Catou Catcheracou on l'applique chaude sur les apostumes qui causent beaucoup de douleur, et qui ne peuvent crever. cette feuille appaise la douleur et fait crever l'apostume en deux ou trois jours. la femme on dit le remède excellent. la feuille a un goût aigrelet et peut se manger. 000219
- F. Nili <sup>cafi a fati</sup> de la petite espèce. cela sert pour les teintures noires etc. ne seroit ce point une sorte d'indigo. on en a employé autre fois de deux espèces. la feuille sert avec d'autres pour les maux qui viennent de la morsure des serpents.
- G. ichara mouli. racine extrêmement chaude. on l'use dans une cuillerée d'eau chaude, qu'on fait boire à ceux qui ont actuellement une douloureuse indigestion, qu'il soit elle cause le vomissement. on l'use dans du suc de limon, si on le frotte sur les frondes, malades, de la peau, enflures, provenant des morsures des serpents. on la préfère

Dernier feuillet du Mémoire autographe du Père G.L. Coeurdoux, avec des annotations interlignées par une autre main et qui concernent l'identification botanique de phytonymes telugu. (Archives des jésuites de France: fonds Brotier, vol.84, f° 219<sup>r</sup>.)



# Ayurveda — Quo vadis?

## *Maharishi Ayur-Veda — Fortschritt oder Sackgasse?*

DIETER VON SCHMÄDEL

Seit vor allem durch die Schriften von Caraka und Suśruta etwa um Christi Geburt in Indien das medizinische Wissen der damaligen Zeit zusammengefaßt wurde, hat sich das traditionale Gesundheitssystem Ayurveda (*āyurveda*), wenn vielleicht auch nur wenig in seinen theoretischen Grundlagen, so doch sicherlich im Wissensumfang, in der Organisation der medizinischen Versorgung und in der Lehre immer wieder gewandelt. Folglich erweiterten nach der klassischen Zeit der indischen Medizin, deren Höhepunkt in der Guptaperiode lag, neue Texte und Lehrbücher über Pharmazie, Botanik und Tiermedizin das Wissen von Ayurveda. Der Kontakt mit den Arabern brachte neue Medikamente wie Quecksilber und Opium als therapeutische Möglichkeiten in die ayurvedische Medizin, aber auch die Konkurrenz der Unanimedizin. Auch der immer stärker werdende Einfluß der hinduistischen Orthodoxie hat, z.B. für die Forschung und die Kenntnisse auf dem Gebiet der Anatomie, wahrscheinlich schwerwiegende Folgen gehabt. Die letzte große Herausforderung für Ayurveda war das Auftauchen der Europäer und damit der europäischen Medizin in Indien (siehe zu dem gesamten Komplex z.B. PFLEIDERER/BICHMANN 1985: 54-85).

Nach einer Periode des Verfalls von Ayurveda versuchten seine führenden Vertreter, eine Antwort auf die allopathische Medizin dadurch zu finden, daß sie Ayurveda u.a. im Ausbildungssystem, in der Ausbildungsmethode und in der Entwicklung einer pharmazeutischen Industrie an diese anpaßten (SCHMÄDEL 1989: 102ff.).

Seit rund einem Jahrzehnt hat nun eine Entwicklung innerhalb des ayurvedischen Medizinsystems eingesetzt, die bisher im wissenschaftlichen Bereich kaum gewürdigt worden ist. Zu Beginn der 80er Jahre begann der Begründer einer schon damals weltweit verbreiteten indischen Sekte (*Transzendente Meditation*, im folgenden TM) Maharishi Mahesh Yogi, Ayurveda als Betätigungsfeld zu entdecken. Nach einigen personellen und organisatorischen Vorbereitungen trat er dann 1985 mit einem Plan zur Erlangung der perfekten Gesundheit an die Öffentlichkeit INTERNATIONALER VEREIN ... 1987: 9c). Um den Einzelnen und die Menschheit zu dieser perfekten Gesundheit zu verhelfen, wurde als

Allheilmittel ein Zwitter aus TM und Ayurveda, genannt *Maharishi Ayur-Ved(a)*<sup>1</sup> (im folgenden MA) angepriesen (SCHNEIDER 1990: 5).

Da die Sekte durch ihre Tätigkeit im Bereich TM über erhebliche Geldmittel, die sie speziell in den hochindustrialisierten Ländern erworben hat, verfügt, gelang es ihr, in Indien erheblichen Einfluß innerhalb der ayurvedischen Organisationen zu gewinnen.<sup>2</sup> Noch scheint sich dieser Einfluß allerdings nicht in den Lehrplänen und Prüfungsordnungen der ayurvedischen Colleges niederzuschlagen (SERIALS SUBSCRIPTION SERVICE (INDIA) 1991: 11-34). Auch ist mit Sicherheit davon auszugehen, daß die große Masse der 2–300.000 ayurvedischen Praktiker, die in niedergelassenen Praxen die Bevölkerung versorgen, kaum mit MA in Verbindung gekommen ist.

Beschränkt sich der Einfluß der TM-Sekte in Indien also auf Personen in Spitzenpositionen der ayurvedischen Organisationen, so sieht dies in den hochindustrialisierten Ländern Europas und in Nordamerika völlig anders aus. Die TM-Sekte hat hier die Verbreitung ihres Ayurveda-Surrogats MA in einem Ausmaß vorangetrieben, das noch vor einigen Jahren undenkbar gewesen wäre. Allein in Deutschland sind in der Zwischenzeit vier MA-Gesundheitszentren mit stationären Versorgungsmöglichkeiten (30-60 Betten) eröffnet worden, drei Gesundheitszentren im ambulanten Bereich kommen hinzu. Organisiert sind die MA-Ärzte und solche, die u.a. MA in ihrer ganz normalen Arztpraxis anwenden wollen,<sup>3</sup> in einem Verein, und zwar in der 'Deutschen Gesellschaft für Ayurveda'. Daneben gibt es noch eine Vereinigung, die sich 'Maharishi Ayurveda Vereinigung Deutschland e.V.' nennt, in der interessierte Laien und Gesundheitsberater vereinigt sind. Beide Vereine betreiben Weiterbildung im Bereich Ayurveda/MA (SCHÄFFLER/ETZEL 1993: 71ff.; CHOPRA 1990b: 189f). Auch in Österreich gibt es in Wien ein Gesundheitszentrum für MA und eine österreichische Gesellschaft für ayurvedische Medizin, die ebenfalls unter TM-Führung steht (CHOPRA

---

<sup>1</sup> Sowohl die Form mit als auch die Form ohne *a* am Ende werden verwendet.

<sup>2</sup> So zählt z. B. Vaidya D. Triguna zu den führenden TM-Persönlichkeiten. Triguna war lange Zeit Präsident des 'All India Ayurved Congress', der bedeutendsten Vereinigung von ayurvedischen Ärzten in Indien. Der AIAC organisierte im April 1992 einen Kongreß in Delhi unter Leitung von Triguna, der zum großen Teil von der TM-Sekte beherrscht war (TRIGUNA 1992; BARRETT/BROOKS 1992: 223, GTM 1991a: 1).

<sup>3</sup> Im Jahre 1982 waren dies 200 Ärzte (MENSEN 1982: 468).



1990b: 191; CHOPRA 1990a: 282). Eigene weltweit operierende Pharmafirmen für MA-Präparate ergänzen das Bild (CHOPRA 1990a: 282; SCHÄFFLER/ETZEL 1993: 872; SKOLNICK 1991: 1741). Der europäische Markt wird u.a. von der Schweiz und von den Niederlanden aus versorgt. In der Schweiz befindet sich übrigens das Hauptquartier der TM-Sekte; Maharishi Mahesh Yogi residierte dort bis vor einigen Jahren. Sowohl in Europa als auch in Nordamerika sind bis auf eine Ausnahme staatlich nicht anerkannte, sogenannte "Universitäten" eingerichtet worden, die sich mit MA beschäftigen und dort angeblich Forschungen im Bereich MA betreiben (SKOLNICK 1991: 1742; ORME-JOHNSON/FARROW 1976: 266-301; SCHÄFFLER/ETZEL 1993: 874). Viele der Veröffentlichungen zum Thema Ayurveda sowohl im amerikanischen, als auch im deutschen Sprachraum stammen von TM-Angehörigen. Es gibt sogar Dissertationen und Diplomarbeiten an deutschen Universitäten und Fachhochschulen, die sich mit den Effizienznachweisen von TM und MA beschäftigen (WALDSCHÜTZ 1987; MENSEN 1982: 467; siehe auch BLOOMFIELD/KORY 1980: Literaturverzeichnis). Dabei ist deutlich erkennbar, daß die Autoren dieser Untersuchungen zumindest teilweise Sympathisanten, wenn nicht gar Mitglieder der TM-Sekte sind.

Eine im Auftrag des niedersächsischen Ministeriums für Wirtschaft, Technologie und Verkehr vom Zentrum zur Dokumentation für Naturheilverfahren e.V. herausgegebene Dokumentation, welche die besonderen Therapieeinrichtungen der natürlichen Heilweisen in Europa zusammenfaßt und beschreibt, verzeichnet als Autoren eines umfangreichen Artikels über "ayurvedische Medizin" Herrn Dr. Schäffler und Herrn Etzel (SCHÄFFLER/ETZEL 1993), beide der TM-Sekte eng verbunden. Der Artikel handelt keineswegs wie angekündigt von 'Ayurvedischer Medizin', sondern — wie bei den Herren nicht anders zu erwarten — von MA.

Maharishi Mahesh Yogi und seine Gefolgsleute in der TM-Sekte treten mit dem Anspruch auf, Ayurveda weiterentwickelt zu haben. Diese Weiterentwicklung wird — wie gesagt — Maharishi Ayur-Ved(a) genannt, wobei Ayurveda und MA fälschlicherweise teilweise synonym verwendet werden. Wie ist diese Weiterentwicklung nun zu beurteilen, worin besteht sie?

Ganz allgemein ist auch MA u.a. als ein Versuch zu sehen, sich gegenüber der allopathischen Medizin sowohl ökonomisch, als auch ideologisch zu behaupten bzw. ihr gegenüber wieder an Boden zu gewinnen.

Dieser Versuch beinhaltet mehrere Maßnahmenbündel:

1. Man versucht, die theoretischen Grundlagen der ayurvedischen Lehre in die Sprache der Physiologie, Biochemie und teilweise der Physik zu fassen, ohne das allopathische Krankheitsmodell zu übernehmen (SCHÄFFLER/ETZEL 1993: 849; SCHNEIDER 1990:6; SHARMA ET AL. 1991: 2633f; BARRETT/BROOKS 1992: 228ff.; KAMRADT 1988: 820; CHRIST 1988: 821). Pandit Shiv Sharma, ein Profunder Kenner des Ayurveda, schrieb dazu bereits 1974: 'Much labour has been expended on twisting and torturing Ayurvedic texts to squeeze modern medical meanings out of them. A keen observer among the moderns, if he were directly conversant with the Ayurvedic principles, will be amazed and shocked at the amount of intellectual dishonesty and chicanery with which the Ayurvedic texts have been treated to make them resemble the modern texts' (SHARMA 1974: 209f.).
2. Man führt TM als neuen psychosomatischen Therapieansatz ein, womit man den eher somato-psychischen Ansatz (SCHMÄDEL/HOCHKIRCHEN 1992: 90ff.) von Ayurveda umkehrt und damit auf den Kopf stellt. Ayurveda kennt, insoweit es die Therapie betrifft, keine Teilung in Psyche und Soma. MA postuliert zwar diese Einheit von Körper und Geist, geht aber immanent von einer Trennung aus, wenn der Grundsatz verkündet wird: 'Der Geist heilt den Körper', d.h. man kann sich über TM gesund meditieren bzw. gesund denken (FOREM 1973; SHARMA ET AL. 1991). Selbstverständlich muß TM in einem TM-Lehrinstitut erlernt werden (BLOOMFIELD/KORY 1980: 87).
3. Der dritte Ansatz ist ein organisatorischer. Wie schon der Name Maharishi Ayur-Ved(a) sagt, ist diese 'Weiterentwicklung' von Ayurveda eng mit der Person von Maharishi Maresh Yogi und der von ihm geführten TM-Sekte verbunden. Innerhalb der relativ lose organisierten ayurvedischen Ärzteschaft bilden die MA-Ärzte eine in der TM-Sekte straff organisierte Elite unter der charismatischen Führung von Maharishi Mahesh Yogi. In Indien hat es die TM-Sekte verstanden, mit Hilfe ihrer finanziellen Möglichkeiten und dem Angebot internationaler Verbindungen speziell zu den hochindustrialisierten Staaten, Spitzenkräfte der ayurvedischen Ärzteschaft in die TM-Sekte einzugliedern. In den hochindustrialisierten Staaten versucht die TM-Sekte Wissenschaftler aus dem medizinischen Bereich und praktizierende Ärzte, die sich für Naturheilkunde interessieren, zu gewinnen. Dabei können durch die Einrich-



tung von Universitäten, von Gesundheitszentren und durch den Vertrieb von Produkten der TM-eigenen Pharmafirmen auch adäquate finanzielle Anreize geboten werden (SKOLNICK 1991: 1742 und 1749f). Auch diese Wissenschaftler und praktizierenden Ärzte sind in der TM-Sekte organisiert. Insoweit sich praktizierende Ärzte nicht bereit finden, sich in der TM-Sekte zu organisieren, werden andere Organisationsformen vorgeschaltet, etwa Vereine für Ayurveda, in denen diese Personen kontrolliert werden können, denn diese Vereine sind stets im Bereich des Vorstandes mit einem TM-Sektenmitglied besetzt. Diese Vereine bieten u.a. Weiterbildung in MA an, so daß sich auch von hierher Einflußmöglichkeiten ergeben (SCHÄFFLER/ETZEL 1993: 871f), zumal viele Interessenten im Westen Ayurveda nur aus einschlägigen TM-Publikationen kennen.

Bei der Umsetzung dieser strategischen Maßnahmen und Zielvorstellungen hat die TM-Sekte bemerkenswerte Effizienz bewiesen.

Bei der angeblichen inhaltlichen Weiterentwicklung von Ayurveda speziell in der therapeutischen Praxis wird aber klar, daß es sich bei MA nicht um eine Weiterentwicklung von Ayurveda handelt, sondern vielmehr darum, Ayurveda für ganz andere Zwecke zu benutzen.

Im Bereich von Pancha-Karma (sanskrit *pañca-karman*), also den ayurvedischen Reinigungs- und Entschlackungsbehandlungen, hat MA allerdings einfach die ayurvedischen Behandlungspraktiken übernommen. Pancha-Karma-Behandlungen werden als zentrales Behandlungspaket in den deutschen TM-Gesundheitszentren angeboten (SCHÄFFLER 1992: 21). Sie sind für Erholungsbedürftige, jedoch nicht für Kranke vorgesehen. Es handelt sich hier also um Kuranwendungen, bei denen wahrscheinlich für viele gerade der — salopp ausgedrückt — fernöstliche Touch besonders anziehend wirkt. Eine vegetarische Kost unterstützt die Kuranwendungen. Bestimmte Pancha-Karma-Behandlungen wie Erbrechen und Verabreichung von Klistieren, die in Indien zum Standardrepertoire gehören, werden selten angewandt, wohl weil dies in unserem Kulturkreis auf gewisse Vorbehalte stößt. Eine Pancha-Karma-Kur wird in ihrem gesundheitlichem Erfolg sicher mit einer normalen Kur konkurrieren können. Auch im Kostenbereich ist von ähnlichen Größenordnungen auszugehen (4.300 DM bis 7.000 DM für eine 3-wöchige Kur) (OSTENDORF 1990: 10). Anders scheint dies in Amerika auszusehen, hier verrechnet z.B. Chopra, einer der führenden MA-Ärzte in den USA, für eine Woche Pancha-Karma-Kur 2.400—2.500 US-\$ (GOLD-

MAN 1991: 53), nach einer anderen Quelle (SKOLNICK 1991: 1749) zwischen 2.700 und 6.600 US-\$.

Als großer Fortschritt wird von der TM-Sekte die Standardisierung und Zusammenfassung der ayurvedischen Medikamente bezeichnet. Es ist mir noch nicht gelungen, den gesamten Medikamentenschatz, der durch die Medikamentenhersteller der TM-Organisation vertrieben wird, festzustellen. In verschiedenen Veröffentlichungen werden folgende Medikamente genannt: Maharishi Ayurveda Malesh 4 und 5 (M4, M5), die sich angeblich als hochwirksam u.a. gegen AIDS (MÜLLER-LEISGANG 1988: 822) und Brustkrebs (SHARMA ET AL. 1991: 2636) erwiesen haben. MA-130 und MA-299 sollen bei rheumatischen Beschwerden (SHARMA ET AL. 1991: 2636f.) mit Erfolg eingesetzt worden sein. Dazu kommen noch verschiedene Tabletten, Öle und Pasten, die nicht ausdrücklich als Medikamente, sondern als Aufbau- und Stärkungsmittel bezeichnet werden (GTM 1992: 17). Für keines dieser "Medikamente" ist bis jetzt die Zulassung zum deutschen Medikamentenmarkt erreicht worden, obwohl dies dringend notwendig wäre, wenn die Behauptung der TM-Sekte über die Wirkungen ihrer Medikamente auch nur ansatzweise richtig sind. Zur Stützung dieser Behauptungen über die Wirksamkeit der MA-Medikamente M4, M5, MA-130 und MA-299 werden Ergebnisse von Tierversuchen und neuerdings von klinischen Erprobungen im Ausland angeführt, die allerdings vorwiegend von Wissenschaftlern vorgelegt werden, die Mitglieder der TM-Sekte sind oder ihr nahe stehen.

Es erscheint äußerst zweifelhaft, ob die Ergebnisse aufgrund seriöser Forschungstätigkeit erbracht wurden (GOLDMAN 1991: 54; SKOLNICK 1991: 1744f., 1771). So berichtet A. Skolnick (SKOLNICK 1991)<sup>4</sup> von schwerwiegenden Unstimmigkeiten bei Angaben führender Forscher

---

<sup>4</sup> Einer der am meisten in TM-Publikationen zitierten Forscher ist ein Herr T. Nader MD, PhD, der als "Professor" und herausragender Forscher an der Harvard Universität und dem MIT bezeichnet wird. Herr Nader ist weder Professor an der Harvard Universität noch hat er dort oder am MIT je eigenständige Forschungen durchgeführt (SKOLNICK 1991: 1744). Daß einem der führenden TM-Vaidyas, Herrn Triguna, auch in nichtindischen TM-Veröffentlichungen regelmäßig ein Dokortitel verliehen wird (BARRETT/BROOKS 1992: 223), zählt dagegen eher zu den Skurrilitäten von TM-Veröffentlichungen (SKOLNICK 1991: 1742), wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß in Indien der angelsächsische Brauch, Ärzte allgemein als "Dr." zu titulieren, oft unterschiedslos auf Heiler aller Art erweitert wird.



der TM-Bewegung zur Person und zu ihren Verbindungen zu Forschungsinstituten. Personen, die sich positiv zu diesen Forschungsergebnissen geäußert haben sollen, erklären auf Befragen, daß dies keineswegs der Fall sei und sie sich gerichtliche Schritte gegen die TM-Bewegung vorbehalten (SKOLNICK 1991: 1745). Offensichtlich ist, daß diese Forschungsergebnisse nicht ausreichend sind, um beim Bundesgesundheitsamt eine Zulassung der Medikamente für die klinische Erprobung zu beantragen. Die Zusammensetzung der TM-Medikamente M4 und M5 wird von der TM-Sekte bzw. ihren Pharmafirmen geheimgehalten (GOLDMAN 1991: 54). Eine inhaltliche Analyse der Medikamente selbst durch TM nahestehende Wissenschaftler oder gar durch Nicht-TM-Mitglieder ist daher nur schwer möglich. Eine Laboranalyse von MA-Medikamenten, die gegen AIDS wirksam sein sollen, hat in England zu dem Ergebnis geführt, daß 'some of the herbal preparations were composed of plant material, fungus, feces and bacteria' (SKOLNICK 1991: 1750).

Die ayurvedische Medizin kennt tausende, die westliche Medizin kennt zehntausende von Medikamenten. Eine Zusammenfassung der Tausende von ayurvedischen Medikamenten in wenige standardisierte Medikamente wäre sicher ein ungeahnter Fortschritt, wenn eine Möglichkeit bestünde, daß dies in nachvollziehbarer Weise und mit einer wissenschaftlich vertretbaren Kontrolle der Wirkung der Medikamente geschieht. Dies ist jedoch nicht der Fall. Gegenüber der gegenwärtigen Praxis der ayurvedischen Ärzte, die aufgrund jahrelanger Erfahrung und aufgrund der klassischen ayurvedischen Schriften eine Medikamentenauswahl aus der Vielzahl ayurvedischer Medikamente getroffen haben, mit denen sie ihre Klientel behandeln, stellt die willkürliche Verengung des ayurvedischen Medikamentenarsenals auf einige "geheime" Medikamente einen eindeutig gefährlichen Rückschritt dar. Verständlich wird diese Maßnahme nur, wenn man sie als eine Strategie zur Gewinnmaximierung ansieht. Diese Strategie wäre dann allerdings zumindest in einer rechtlichen Grauzone anzusiedeln.

In Deutschland ist eine Anwendung von MA-Medikamenten nur nach Paragraph 73/3 AMG gestattet. Dies bedeutet, daß der Arzt das Medikament einzeln von der Pharmafirma im Ausland über einen Apotheker bestellen muß, mit dem Hinweis, daß damit eine bestimmte Person behandelt werden soll. Die Medikamente sind auch von den Privatkassen nicht erstattungsfähig. Die Anwendung von MA-Therapiemaßnahmen durch allopathische Ärzte wird im Streitfall zum Vorwurf füh-

ren, 'falsch und fahrlässig gehandelt zu haben' (SCHÄFFLER/ETZEL 1993: 881).

In Deutschland werden wahrscheinlich die MA-Medikamente deshalb als Stärkungsmittel usw. vertrieben und die Behandlungen mit MA-Therapien in Form von 'Kuren' angeboten. Bei den Medikamenten, die gleichzeitig Stärkungsmittel sind, ist offensichtlich an eine Dauereinnahme gedacht. MA-Stärkungsmittel gibt es für Frauen und Männer, für mehr 'Vitalität', 'klaren Geist', 'Nervenkraft', 'Leistungskraft', 'Verdauung', 'für allgemeine Stärkung und den Magen' usw. usw. Amrit Kalasch, eines der gebräuchlichsten MA-Produkte, wird im Jahre-Abonnement für 1.500,— DM angeboten. Die Preise für die anderen Medikamente bewegen sich pro Einzeldosis im Rahmen von 17—84 DM (GTM 1992: 17). Leider war es nicht möglich, die Kosten für MA-Therapien bei niedergelassenen deutschen Ärzten, die MA-Therapien in ihrem Therapieangebot führen, festzustellen. Lediglich die Kosten eines einwöchigen Intensivkurses, nach dessen Absolvierung man die Fähigkeit haben soll, Ayurveda in der Praxis auszuüben, ließen sich mit 1.490 DM (Stand 1990) feststellen (OSTENDORF 1990: 10). Für das Ausland liegen nähere Angaben vor. Ein eintägiges Seminar über 'Quantumhealing' von Chopra kostet normalerweise 100 US-\$ bei Teilnehmerzahlen bis zu 3.000 Personen (SKOLNICK 1991: 1742), eine ersprießliche Einnahmequelle. Spezielle Gesundheitstechniken werden pro Technik für 700 US-\$ (SKOLNICK 1991: 1742) angeboten, der dafür notwendige Zeitaufwand hält sich bei einer 20-minütigen Privatkonsultation und einem allgemeinen Vortrag in der Gruppe in Grenzen. Die medikamentöse Versorgung eines Patienten mit M4 bzw. M5 kostet annähernd 1.000 US-\$ für ein Jahr (SKOLNICK 1991: 1749). AIDS-Patienten zahlen 500 US-\$ pro Monat für MA-Produkte. Als einen von 20 therapeutischen Ansätzen führt MA die "Verschreibung" von sog. Yagyas (sanskrit *yajñas*) auf. Es handelt sich dabei um eine religiöse Zeremonie, die dem Patienten Hilfe bringen soll (SKOLNICK 1991: 1749). Der Patient muß bei dieser Zeremonie nicht anwesend sein. Die Kosten für solche Zeremonien liegen bei einigen Hunderten bis einigen Tausenden US-\$. Eine Zeremonie, die gegen Endometriosis verschrieben wurde, sollte 11.500 US-\$ kosten (SKOLNICK 1991: 1749). Auch Halbedelsteine gehören zum therapeutischen Instrumentarium von MA; dabei entstehen Kosten zwischen 2—3.000 US-\$ (l.c.)

Selbstverständlich gilt auch für die Leistungsangebote der TM-Sekte im Bereich MA: 'Angebot und Nachfrage regelt den Markt', d.h.



jeder Mann bzw. jede Frau ist allein dafür verantwortlich, für was er oder sie Geld ausgibt.

Zwei Einschränkungen sind hier allerdings zu machen:

- Erstens darf man ein Heilverfahren, das so viel kostet, nicht ohne eine eingehende Kosten-Nutzen-Rechnung als Möglichkeit zur Kostendämpfung<sup>5</sup> im Gesundheitswesen anpreisen (SCHÄFFLER 1988; SCHÄFFLER 1989b).
- Zweitens muß es gerade, wenn es um die Behandlung von Schwerkranken geht, u.U. um die Behandlung von Personen mit infauster Prognose, z.B. bei AIDS- oder Krebs-Erkrankten, sichergestellt werden, daß diesem Personenkreis von ärztlicher Seite keine unerfüllbaren Hoffnungen gemacht werden durch kostspielige Behandlungsmethoden, für deren Effektivität jeder vernünftige Hinweis fehlt.<sup>6</sup> Hier besteht eine Pflicht der Ärztekammern (bzw., im Ausland, der entsprechenden Aufsichtsgremien), einzuschreiten, wenn solche Vorschläge seitens allopathischer Ärzte gemacht werden.

Eine wesentliche Weiterentwicklung von Ayurveda sieht die TM-Sekte in seiner Erweiterung durch die Transzendente Meditation. Auch in Indien verwenden einige ayurvedische Ärzte Yoga und Meditation als therapeutische Möglichkeiten, obwohl beides nicht zu den klassischen Therapien des Ayurveda gehören.<sup>7</sup> Im Gegensatz dazu ist TM aber integraler Bestandteil von MA. TM soll im gesundheitlichen Bereich folgende Wirkungen haben:

1. Verbesserte Gesundheit, speziell therapeutischer Einfluß auf Streß und Anpassungskrankheiten, Reduktion des Angstniveaus, positive Ergebnisse bei Hypertonie, Bronchialasthma, Kopfschmerzen, Schlaflosigkeit, Hypercholesterinämie (SCHÄFFLER/ETZEL 1993: 86f.), Angina pectoris, Entzündungen, Stottern und Übergewicht

---

<sup>5</sup> Als Beweis, daß sogar private Krankenkassen anerkennen, daß TM-Mitglieder weniger krank werden als normale Personen, wird von der TM-Sekte immer wieder angeführt, daß TM-Mitgliedern bei privaten Krankenkassen Sonderrabatte eingeräumt werden. Dies ist für Deutschland nachweislich falsch. Eine holländische Versicherung hat einen entsprechenden Gruppenvertrag in der Zwischenzeit gekündigt (AGPF 1991: 24).

<sup>6</sup> Siehe dazu Sozialgericht Berlin, Urteil vom 12.1.1990, AZ S 72 Kr 833/89, zitiert nach AGPF 1991: 22.

<sup>7</sup> Siehe hierzu auch den Beitrag von Rahul Peter Das in dieser Festschrift, besonders dessen letzten Teil.

(ORME-JOHNSON/FARROW 1976: 301ff.) sowie psychiatrischen Krankheitsfeldern (SCHÄFFLER/ETZEL 1993: 86 ff.). Ganz allgemein ist TM ein Heilmittel gegen die 'moderne Streßepidemie', die den 'Boden für Psychosomatische und organische Krankheiten aller Art' bereitet (BLOOMFIELD/KORY 1980: 261).

2. Spontaner Rückgang des Alkohol-, Zigaretten- und Freizeitdrogenkonsums (CHOPRA 1990b: 165).
3. Spektakuläre Leistungssteigerung im Bereich Intelligenz, Kreativität, motorische Koordination und Lernfähigkeit (CHOPRA 1990b: 165).
4. Umkehrung des Alterungsprozesses; z. B. soll nach 5 Jahren TM-Meditation das biologische Alter 12 Jahre unter dem chronologischen Alter liegen (CHOPRA 1990b: 166).

Sollte es einer Person durch TM bzw. TM-Sidhi-Meditation gelingen, in den Zustand der Erleuchtung zu kommen, dann sind 'die verschiedenen Stress- und Fehlfunktionen, die ... Krankheit verursachen ... beseitigt' (CHOPRA 1990b: 176; BLOOMFIELD/KORY 1980: 251). Bei einer konsequenten und weltweiten Anwendung von TM wird als Endziel einer 'erleuchteten Menschheit' die vollkommene Gesundheit und wenn nicht gar die Unsterblichkeit (ANTES 1980: 274-302, bes. 282f.), so zumindest aber eine Lebensverlängerung bis auf tausend Jahre versprochen (GTM 1991b: 3).<sup>8</sup>

Die Vermischung von TM-Ideologie und Ayurveda beschreibt der Präsident des 'National Council Against Health Fraud' und Professor für Präventivmedizin der Loma Linda Universität in Kalifornien, William Jarvis, als Methode, mit Hilfe von Ayurveda TM und TM-Medikamente an die Frau bzw. an den Mann zu bringen (GOLDMAN 1991: 54). Für diese These spricht auch, daß nach eigener Aussage eines TM-Arzttes 90—95% derjenigen, die sich einer MA-Kur unterziehen, mit transzendentaler Meditation weitermachen (GTM 1991b: 1) und damit höchstwahrscheinlich TM-Mitglieder werden. Diese Vermischung trägt sicher nicht dazu bei, daß Ayurveda auch bei Forschern aus dem Bereich der allopathischen Medizin zumindest als ernstzunehmendes Forschungsobjekt angesehen wird.

---

<sup>8</sup> Es wird interessant sein, wie die TM-Sekt reagieren wird, wenn der erleuchtete Meister Maharishi Mahesh Yogi einmal so krank wird, daß er seine Erkrankung nicht mehr mit einem 'Rückzug in die Stille' kaschieren kann. Sollte der Meister sich als normaler Sterblicher erweisen, so wird die TM-Sekte in einen Erklärungsnotstand kommen.



Die TM-Sekte muß als religiöse Sekte bezeichnet werden, die weitgehende ideologische und finanzielle Zielsetzungen hat.

Dies soll deshalb im folgenden näher begründet werden, weil eine von mehreren m.E. bewußt eingesetzten Methoden der Mitgliederwerbung der TM-Sekte, speziell in den europäisch geprägten Ländern, die Leugnung des religiösen Charakters der TM-Sekte ist (DOMASH 1976: 15 und 22). Die TM-Technik wird vielmehr als eine Technik der Bewußtseinserweiterung und der Erlangung perfekter Gesundheit dargestellt, die ohne Mitgliedschaft in der TM-Sekte erlernbar und anwendbar ist. Die transzendente Meditation und das Siddhi-Programm sind angeblich weltweit standardisierte Techniken, die wissenschaftlich beweisbar zur 'Erleuchtung' usw. führen, ohne eine Abhängigkeit von der TM-Sekte und ihrem geistigen Oberhaupt Maharishi Mahesh Yogi zu begründen. Es wird allerdings nicht geleugnet, daß Maharishi Mahesh Yogi selbst seine Wurzeln in einem konservativ hinduistischen Glauben hat. Maharishi Mahesh Yogi hat bei dem 'erlauchtesten Jagadguru Shankaracharya von Indien', der als 'Personifikation des Göttlichen' galt und der seine Wurzeln in der alten vedischen Tradition Indiens hatte, eine 13-jährige Ausbildung gemacht (MAHARISHI MAHESH YOGI 1969: 12), oder, um es mit den Worten von C.F. Lutes zu sagen: 'zu Füßen dieses großen Meisters hat Maharishi 13 Jahre gelebt, die Weisheit schöpfend, die er nun frei an die Welt gibt' (LUTES 1969: 13). Sein Lehrer hat sich speziell jenem Teil der Veden zugewandt, die sich mit Meditationstechniken befassen. Maharishi Mahesh Yogi nennt seinen Lehrer den 'göttlichen Lehrer'; es erstaunt deshalb nicht, daß ein wesentlicher Teil dieser Ausbildung in der totalen geistigen Hingabe an den Lehrer und Meister besteht. Erst durch diese Hingabe wird man nach hinduistischer Tradition fähig, Worte und Lehren des Meisters in ihrer vollen Bedeutung in sich aufzunehmen und an seiner Weisheit teilzunehmen. Genauso wie vom Lehrer und Meister die Einheit von Leben und Lehre verlangt wird, wird vom Schüler die gläubige Nachfolge erwartet. Das Verhältnis ist also mehr einem Christus-Jünger-Verhältnis, als einem Lehrer-Schüler-Verhältnis im europäischen Sinn vergleichbar.

Nachdem heute Maharishi Mahesh Yogi die Position des 'erleuchteten Meisters' bzw. des 'göttlichen Lehrers' inne hat, ist es nur allzu verständlich, daß in der TM-Sekte ein ähnliches Verhältnis der Mitglieder zum Meister erwartet wird, wie dies einst zwischen Maharishi Mahesh Yogi und seinem göttlichen Lehrer bestand (SCHULTE 1980: 142). Trotz hochgradiger Organisation der TM-Sekte ist Maharishi der unbe-

zweifelte spirituelle und politische Führer, dessen Charisma (WEBER 1956: 179ff.) letzte Legitimationsgrundlage der TM-Sekte darstellt. Das geht soweit, daß Maharishi Mahesh Yogi sich in seinen TM-Lehrern vervielfältigt sieht bzw. sie als seine Lautsprecher bezeichnet (SCHULTE 1980: 145).

Obwohl mehrere dieser Vorstellungen auf altehrwürdigen indischen Traditionen basieren, erscheinen sie dem modernen westlichen Menschen nicht nur fremdartig, sondern scheinen in ihrer Umsetzung in die Praxis im Westen in der Tat auch z.T. starke Verfremdungen indischen Gedankenguts darzustellen. Dies mag u.a. an der größtenteils außerindischen Verbreitung von TM liegen, denn selbstverständlich kann sich eine religiöse Vereinigung der Größenordnung der TM-Sekte nicht auf die Verehrung des Sektengründers als Organisationsprinzip verlassen, genauso wenig wie freiwillige Spenden aufgrund dieser Verehrung die finanzielle Basis dieser Vereinigung sichern würden.

Neben seiner 'Heiligkeit' Maharishi Mahesh Yogi hat die TM-Sekte eine strenge Hierarchie aus Ministern, Exekutiv-Gouverneuren, Gouverneuren, TM-Lehrern, Siddhas und Meditierenden, sprich Gläubigen zu bieten (SCHULTE 1980: 148; ANTES 1980: 274).

Es gibt eine Unzahl von Organisationen (SCHÄFFLER/ETZEL 1993: 871ff.; CHOPRA 1990b: 189ff.; CHOPRA 1990a: 279; DOMASH 1976: 23<sup>9</sup>; GTM 1992: 14), die auf der einen Seite das gesamte Spektrum der Erzielung von Gewinn in einer freien Marktwirtschaft abzuschöpfen versuchen, auf der anderen Seite für eine Etablierung und Anerkennung von TM und MA speziell in den hochindustrialisierten Regionen der Welt sorgen. Gewinne sollen nicht nur die TM-Lehrinstitute und MA-GmbH's durch eine Vielzahl von Kursen und Ausbildungslehrgängen einschließlich der Ausbildung in vedischer Astrologie (Maharishi-Jyotish-Kurs) erwirtschaften (GTM 1992: 4 und 13). Die TM-Sekte bzw. TM-Mitglieder haben zu diesem Zweck auch Firmen zum Vertrieb von indischen Gewürzen und Nahrungsmitteln, heilkräftigen Edelsteinen und MA-Medikamenten gegründet (GTM 1990: 6; GTM 1991a: 6; GTM 1992: 13-19). Auch im Bereich Güterproduktion ist die TM tätig. Nicht nur Medikamente, sondern auch Elektrofahrzeuge (GTM 1990: 5) gehören zur Produktpalette von TM-Firmen. Eine Verquickung von Immobiliengeschäften und internen Organisationsinteressen der TM-Sekte stellt die angestrebte Gründung von TM-Siedlungen dar (GTM 1992: 9). In geschlossenen Siedlungsgebieten sollen TM-Anhänger Immobilien erwerben, um eine TM-Lebensgemeinschaft zu ermöglichen. In die Ver-



gnügungsindustrie will die TM-Sekte mit vedischen Freizeitparks (GTM 1992: 7) einsteigen, die neben Unterhaltung auch 'Erleuchtung und Wissen' bieten sollen, sozusagen eine Art Maharishi-Disney-Land (KREYE 1991). Auch der Beratungssektor bleibt von der TM-Sekte nicht verschont. Hier bietet TM Management-Beratung (GTM 1992: 12), Beratung von Verwaltungen wie z.B. Gefängnisverwaltungen (GTM 1990: 1) und last but not least Beratung von Regierungen an (INTERNATIONALER VEREIN ... 1987; MAHARISHI MAHESH YOGI 1983). Im Gesundheitsbereich verdient die TM nicht nur an MA-Präparaten, sondern auch mit Gesundheitszentren, die stationäre und ambulante Dienste anbieten. Einzelne ayurvedische Ärzte, die der TM-Sekte angehören, verlangen für eine einmalige Pulsdiagnose 200 US-\$, Dauer der diagnostischen Maßnahme 3 Minuten (SKOLNICK 1991: 1742). Nach Aussagen TM-eigener Medien hat ein ayurvedischer Arzt, der führendes Mitglied der TM-Bewegung ist, in Indien in einem Monat 70–80.000 Patienten 'behandelt' (GTM 1987); das bedeutet eine durchschnittliche Behandlungszeit von 12 Sekunden, dabei wird von 10 Arbeitsstunden pro Tag bei 6 Arbeitstagen in der Woche ausgegangen.

Insgesamt kann bei TM von einem Konzern im Esoterik- und Gesundheitsbereich gesprochen werden, der sich auch auf eine Stammkundschaft von nach eigenen Angaben 4 Mio. (GTM 1992: 1), nach unabhängigen Angaben 3 Mio. (KREYE 1991) TM-Anhängern stützen kann.

TM-Vereine, TM-Universitäten, die 'Forschungsergebnisse' über Wirkungen von TM und MA produzieren, eine Vielzahl von Kongressen und Tagungen, TM-Veröffentlichungen und zumindest in Deutschland eine Zeitung der TM-Bewegung (Auflage 6000 Exemplare), sowie eine Pressearbeit nach innen und außen, sollen die TM-Ausübenden zu einer religiösen Gemeinschaft formen und gleichzeitig den Durchbruch zur weltweiten Anerkennung der TM und MA-Heilslehre und ihres Führers Maharishi Mahesh Yogi bringen.

Obwohl die TM-Technik als wertfreie Methode zur Bewußtseinserweiterung und Weg zur Glückseligkeit verkauft wird, stellt die Absolvierung eines TM-Kurses den Einstieg in die Sektenmitgliedschaft dar. Hinduistische Initiationsriten (SCHULTE 1980: 210ff.), Mitteilungen von Sektengeheimnissen, deren Weiterverbreitung bei Strafe verboten ist (SCHULTE 1980: 237ff.; KREYE 1991), und das Angebot einer Karriere in der Sekte machen aus dem Interessenten für eine Meditationstechnik

ein TM-Sektenmitglied, dem mehr oder weniger sanft beigebracht wird, daß es mit einem TM-Kurs nicht getan ist, will man das Ziel der Erleuchtung erreichen.

Im folgenden soll beispielhaft der Werdegang eines ehemaligen TM-Sektenmitglieds, das sich bis zur Gouverneursstellung hinaufgearbeitet bzw. hinaufmeditiert hat, wiedergegeben werden (SCHULTE 1980: 11f):

- Dezember 1972: Einführung in die TM, regelmäßiger Besuch des damaligen Centers und der Centerzusammenkünfte.
- Juni 1973: 14-tägiger Kurs in der TM-Akademie in Bremen (ca. 50 Teilnehmer).
- Juli 1973: 3½-wöchiger Kursus der Wissenschaft der Kreativen Intelligenz (ca. 100 Teilnehmer).
- Januar 1974: 3-monatiger Lehrerausbildungskurs (ca. 1000 Teilnehmer).
- April 1974: Freiwillige 3-monatige Kursverlängerung (ca. 19. Teilnehmer). Kursprogramm: 80 Stunden vedische Studien; WKI (Wissenschaft der kreativen Intelligenz) und Medizin; WKI und Recht und Ordnung; WKI und Philosophie; WKI und Physik; WKI und Mathematik; über die feineren Körper im Aufbau des Menschen; Alter und Unsterblichkeit. Häufiges Zusammensein der Gruppe mit Maharishi.
- September 1974: TM-Lehrer.
- Dezember 1974: Erster Kurs zur TM-Fortgeschrittenentechnik in Bremen.
- 12. Januar 1975: Feier zur Einweihung des Zeitalters der Erleuchtung mit Maharishi auf dem Vierwaldstätter See.
- August 1975: 2-monatiger ATR-Kurs (Advanced Teachers Rounding). Vergabe der Technik des Zeitalters der Erleuchtung (ca 60 Teilnehmer).
- Februar 1976: 6-wöchiger ATR-Kurs (ca. 60 Teilnehmer).
- Dezember 1976: Zweiter Kurs zur TM-Fortgeschrittenentechnik in Bremen.
- Juli 1977: 2½-monatiger TM-‘Flugkurs’ (Gouverneurausbildung) ca. 80 Teilnehmer).

Insgesamt handelt es sich hier also um eine "Ausbildung" von etwa 1½ Jahren, bei geschätzten Kosten dieser Ausbildung von ca. 70.000 —



80.000 DM.<sup>9</sup> Schon 1978 wurde die TM-Lehrerausbildung auf 8 Monate verlängert; die Gouverneurs- und Ministerausbildung dauert je ein halbes Jahr. Eine Stellung als 'Minister der Erleuchtung' ist also nicht unter einer Ausbildungszeit von einem Jahr und 8 Monaten zu erreichen (Stand 1978) (SCHULTE 1980: 129). Auffällig ist hier zweierlei: die extrem hohen Kosten dieser Ausbildung, die weit über die üblichen Kirchensteuern hinausgehen, und der Zeitaufwand für diese Ausbildung, der eine geregelte Arbeit nicht mehr zuläßt. Beides muß zu einer extremen Gruppenbindung der TM-Lehrlinge führen. Wie SCHULTE 1980 beschreibt, führt es oft auch zu Familiendramen, wenn die Familie das Geld für die Ausbildung des TM-Zöglings aufbringen soll (S.113), aber auch zu Einlieferung in Nervenheilanstalten und zu Selbstmorden, wenn die Zöglinge die Ausbildung mit dem entsprechenden Gruppendruck nicht durchstehen (S.127). Schon 1980 schreibt op.cit. allerdings, daß die Einnahmen aus den TM-Anfänger- und Fortgeschrittenenkursen, obwohl die Ausbildungszeiten zu diesem Zeitpunkt gegenüber 1974 bereits drastisch erhöht wurden, die finanziellen Bedürfnisse von Maharishi und seinem TM-Management nicht mehr befriedigen konnten. Die Autorin konstatierte damals schon, daß der TM wohl etwas Neues einfallen müsse (SCHULTE 1980: 154). Dies geschah dann auch mit der Vermarktung von Ayurveda unter dem MA-Markennamen. Nach indischen Zeitungsberichten soll der heutige Wert des Unternehmens TM bei 2 Milliarden US-\$ liegen (SKOLNICK 1991: 1741). Bei den weitgespannten ideologischen Zielen der TM-Sekte ist diese finanzielle Basis auch dringend notwendig. Schließlich will die TM der Menschheit nicht weniger als den 'Himmel auf Erden' und die 'perfekte Gesundheit' bringen.

Die Versprechungen der TM-Sekte wenden sich einmal an das Individuum und zum zweiten an die Menschheit. Für das Individuum soll mit Hilfe der TM-Technik und dem darauf aufbauenden Siddhi-Programm ein Zustand der 'Erleuchtung' erreicht werden. In diesem Zustand ist der Mensch nicht nur fähig, sein gesamtes Glückspotential auszuschöpfen und seine kreative Intelligenz zu entfalten, sondern er kann auch übermenschliche Fähigkeiten erreichen. Das beginnt bei der Be-

---

<sup>9</sup> Die Kosten wurden aufgrund von Angaben in SCHULTE 1980: 131,154 berechnet. Heute (1993) kostet ein Einführungskurs in die TM, der ca. 10 Gruppensitzungen à 1 Stunde umfaßt, 880 DM (Angabe TM-Center Frankfurt). Zum Vergleich: Ein Kurs Yoga, Umfang 15 Abendveranstaltungen à 1½ Stunden, kostet an der VHS Regensburg 105 DM, 10 Meditationsabende 78 DM.

herrschaft von Hunger und Durst, schließt die Erkenntnis verborgener Gegenstände, Perfektion der Sinne, Allwissenheit usw. ein, und endet vorläufig bei der Fähigkeit, ohne technische Hilfsmittel zu fliegen (MAHARISHI MAHESH YOGI 1969: 275). Daß der 'erleuchtete Mensch' über eine perfekte Gesundheit verfügt und letztlich auf die Überwindung der Sterblichkeit hoffen darf, wurde bereits angeführt (siehe oben, S.6).

Für die Menschheit verspricht die TM-Sekte die Lösung aller Probleme, die einem Himmel auf Erden im Wege stehen, wie Krieg, Hunger, Drogensucht, Verbrechen, Wirtschaftsflauten und unfähige Regierungen (ANTES 1980: 278-302; ORME-JOHNSON/FARROW 1976: 491-639). Die einzige Voraussetzung ist, daß die Menschheit TM betreibt und sich unter die geistige Führung von Maharishi Mahesh Yogi begibt. Zu diesem Zweck hat Maharishi bereits jetzt eine spirituelle Weltregierung gebildet, mit den bereits genannten Ministern, Gouverneuren usw., die die einzelnen Länder und Nationen betreuen sollen. Doch braucht die Menschheit auf die segensreiche Wirkung der TM-Lehre und -Praxis nicht bis zur endgültigen Bekehrung aller Menschen zu warten, denn bereits wenn 1% der Menschen einer Gemeinde, einer Stadt, eines Staates die TM ausüben, sind angeblich spürbare und wissenschaftlich nachweisbare Verbesserungen im Sozialleben dieser Gruppe zu bemerken (BLOOMFIELD/KORY 1980: 269), wenn 5% der Weltbevölkerung das TM-Programm ausüben, wird die 'Völkerfamilie ... vollständig frei von Ängsten sein' (BLOOMFIELD/KORY 1980: 271). Seit der Einführung des Siddhi-Programms sind die Erfolgsaussichten für den 'Himmel auf Erden' wesentlich gestiegen. 'Ausübende der Transzendentalen Meditation und des TM-Siddhi-Programms erzeugen Kohärenz im kollektiven Bewußtsein und bewirken positive und evolutionäre Trends in der Gesellschaft. Dies zeigt sich unter anderem in einer Verringerung der Kriminalitätsrate, Rückgang der Unfallzahlen und einer Entspannung sozialer Konflikte. Der Effekt macht sich deutlich bemerkbar, sobald das Programm gemeinsam in einer Gruppe ausgeübt wird und die Anzahl der Teilnehmer zahlenmäßig die "Quadratwurzel aus einem Prozent" einer beliebigen Bevölkerungspopulation übersteigt (Beispiel: eine Gruppe von mindestens 32 Ausübenden des TM-Siddhi-Programms für ein Gebiet mit 100 000 Einwohnern). Für Deutschland wäre nach dieser Formel eine ständige Gruppe von etwa 900 Siddhas notwendig, für Europa eine Gruppe von 3000 und für die Welt als ganzes 7000' (GTM 1992: 6).



Im Gegensatz zu den großen Religionen der Welt — Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus —, die im Jenseits und nach dem Tod den Gläubigen das Paradies versprechen bzw. zumindest des Ende der ewigen Wiedergeburt in Aussicht stellen, winkt den TM-Gläubigen als Belohnung für ihre Meditationsübungen und ihren Glauben an Maharishi also bereits im Diesseits das Paradies.

Diese Heilsversprechungen, die Glaubensgewissheit, die sich einen pseudowissenschaftlichen Anstrich gibt, der Anspruch einer geistigen Weltherrschaft, für die unter Führung von Maharishi Mahesh Yogi eine Regierungsmannschaft zur Verfügung steht, und die Ausbildung einer Organisation, die die Gläubigen verwaltet und gleichzeitig finanziell zur Ader läßt, weist die TM-Sekte als eine spezifische Form von religiöser Gemeinschaft aus. Letztlich verspricht Maharishi Mahesh Yogi durch TM die Überwindung aller Religionen und religiöser Anliegen. Statt die Mühen des Lebens durch Glauben zu ertragen, sollte 'der Mensch auf Erden ein Mensch mit wirklicher, lebendiger und vollständiger Religion, ... ein lebendiger Gott sein, das Sprache gewordene Göttliche ...'. Die Substanz Gottes, sein Status, seine Existenz, Gottesbewußtsein, göttliches Bewußtsein — all das sollte das natürliche Menschenleben umfassen' (MAHARISHI MAHESH YOGI 1969: 287). Dies ist eine klare Heilslehre mit offenbar tantrischen Elementen; wie schon SCHULTE 1980: 193,243 andeutet, ähnelt diese Lehre verblüffend jenen Lehren, die Christen als die Lehren des Antichristen erwarten.

Eine Verbindung mit oder gar eine Okkupation von Ayurveda durch diese Sekte muß daher Ayurveda nicht nur im Forschungsbereich diskreditieren, was für die Entwicklung von Ayurveda eine verhängnisvolle Sackgasse bedeuten würde.

Diese Einschätzung hängt natürlich davon ab, welche Entwicklungsmöglichkeiten für Ayurveda gesehen werden. In Indien ist Ayurveda auch heute noch ein nicht verzichtbarer Teil der Gesundheitsversorgung der indischen Bevölkerung. Ohne die ayurvedischen Ärzte würden große Teile der indischen Bevölkerung schlicht ohne jegliche Gesundheitsversorgung sein; darüber hinaus dürfte, gemessen an der in Indien normalerweise zur Verfügung stehenden allopathischen ärztlichen Versorgung, die ayurvedische Medizin zumindest für bestimmte Krankheitsbereiche eine ebenbürtige Therapie anbieten können.

Für eine konkurrenzfähige Weiterentwicklung von Ayurveda in Indien ist es dringend notwendig, daß sich Ayurveda aus der vorwissenschaftlichen Denkweise löst. Dieser Prozeß wird durch den Einfluß der

TM-Sekte auf Ayurveda trotz oder gerade durch ihre pseudowissenschaftliche Legitimationsversuche konterkariert.

Auch für eine mögliche Ausbreitung von Ayurveda im Bereich der Gesundheitsversorgung von Entwicklungsländern, für die es gute Argumente gibt, ist eine Bindung von Ayurveda an die TM-Sekte wenig förderlich. Ayurveda als Diagnose-, Therapie- und Vorsorgemöglichkeit ist im Prinzip für Angehörige aller Religions- und Glaubensgruppen annehmbar. Eine Verbindung mit den religiösen Inhalten der TM-Sekte muß diese Akzeptanz drastisch verringern.

In den hochindustrialisierten Ländern hat und hatte Ayurveda noch nie eine Chance, eine Konkurrenz der allopathischen Medizin zu werden. Allerdings wäre es eine Möglichkeit gewesen, Ayurveda in den medizinischen Bereich der Naturheilverfahren einzugliedern. Eine Verbindung von Ayurveda mit der TM-Sekte wird diesen Weg verschütten. Die TM-Sekte ist nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern wegen ihres Finanzgebahrens (SCHULTE 1980: 153), wegen ihrer Methoden der Mitgliederwerbung und ihrer inneren Struktur in den Ruf einer gefährlichen Jugendsekte geraten (OSTENDORF 1990: 10) geraten. Gerade in hochindustrialisierten Ländern würde daher eine Okkupation von Ayurveda durch die TM-Sekte Ayurveda auf längere Sicht so diskreditieren, daß eventuell nicht nur Ärzte, die MA-spezifische medikamentöse Therapien anwenden, in Zukunft wahrscheinlich auch in Deutschland mit Sanktionen der Ärztekammern werden rechnen müssen (wie dies in England bereits geschehen ist; vgl. SKOLNICK 1991: 1750), sondern auch solche, die ayurvedische Therapien überhaupt verschreiben.

#### Bibliographie<sup>10</sup>

- AGPF — AKTION FÜR GEISTIGE UND PSYCHISCHE FREIHEIT E.V. 1991 (Hrsg.): *AGPF Aktuell — Informationsdienst für die Mitglieder der AGPF 1991,1* (6.6.1991).
- ANTES, M. 1980: 'Überblick über neuere Entwicklungen'. BLOOMFIELD/KORY 1980: 274-302.
- BARRETT, P.J. / BROOKS, J.S. 1992: 'Transcending Humiliation: An Ancient Perspective'. *Journal of Primary Prevention*, 12,3: 223-241.

---

<sup>10</sup> Trotz größter Anstrengungen war es in einigen Fällen nicht möglich, vollständige bibliographische Angaben zu den z.T. in Fotokopieform vorliegenden Quellen zu bekommen.



- BLOOMFIELD, H. / KORY R. 1980: *Das Glückspotential - Psychotherapie und Transzendente Meditation: ein grundlegend neues Denkmodell*. Bielefeld: B. Kleine Verlag.
- CHOPRA, D. 1990a: *Die heilende Kraft*. Bergisch Gladbach: Lübbe-Verlag.
- 1990b: *Gesundsein aus eigener Kraft: Mit Ayurveda zu neuem Denken über Krankheit und Gesundheit*. <sup>3</sup>München/Wien/Zürich: BLV-Verlagsgesellschaft.
- CHRIST, K. 1988: 'Vorbeugung und Gesundheitsförderung durch Maharishi-Ayurveda-Produkte — neueste Untersuchungsergebnisse'. *Erfahrungsheilkunde* 13: 821.
- DOMASH, L. H. 1976: 'Introduction'. ORME-JOHNSON/FARROW 1976: 13-31.
- FOREM, J. 1973: *Transcendental Meditation - Maharishi Mahesh Yogi and the Science of Creative Intelligence*. New York: E.P. Dutton & Co.
- GOLDMAN, B. 1991: 'The selling of ayurvedic medicine'. *Canadian Medical Association Journal* 144(1): 53-55.
- GTM — GESELLSCHAFT FÜR TRANSZENDENTALE MEDITATION DEUTSCHER VERBAND E.V. 1987 (Hrsg.): *Vereinsnachrichten*.
- GTM — GESELLSCHAFT FÜR TRANSZENDENTALE MEDITATION 1990 (Hrsg.): *Die TM-Zeitung* 4,10.
- 1991a: *Die TM-Zeitung* 5,1.
- 1991b: *Die TM-Zeitung* 5,2.
- 1992: *Die TM-Zeitung* 6,3-4 (Jubiläumsausgabe).
- INTERNATIONALER VEREIN ZUR FÖRDERUNG DER KREATIVEN WISSENSCHAFT 1987 (Hrsg.): *Aufruf zur Beteiligung an Maharishi's Welt-Friedens Programm*. Holland: MYU—Press. Veröffentlichung 3005.
- KAMRADT, B. 1988: 'Grundlagen der Regulationstherapie im Ayurveda'. *Erfahrungsheilkunde* 13: 820.
- KREYE, A. 1991: 'Der vollautomatische Psychopark'. *Tempo* 1991,1: 101.
- LUTES, C.F. 1969: 'Vorwort'. MAHARISHI MAHESH YOGI 1969: 11-15.
- MAHARISHI MAHESH YOGI 1969: *Die Wissenschaft vom Sein und die Kunst des Lebens*. Stuttgart: International SRM Publications.
- 1976: 'Foreword'. ORME-JOHNSON/FARROW 1976: 1-4.
- 1983: '[Anzeige:] Regierungen eingeladen'. *Stern Magazin* 1983,42 (13.10.1983).
- MENSEN, H. 1982: 'Nochmals TM - Totalitätsanspruch ohnegleichen'. *notabene medici* 12: 462-470.
- MÜLLER-LEISGANG, A. 1988: 'Neue Behandlungsstrategie gegen Aids'. *Erfahrungsheilkunde* 13: 822.
- ORME-JOHNSON, D.W. / FARROW J. 1976 (Hrsg.): *Scientific Research on the Transcendental Meditation Program. Collected Papers, Vol. I*. Rheinweiler, W. Germany: Maharishi European Research University Press. Publication G 917.
- OSTENDORF G. 1990: 'Ayurveda — Altindische Medizin im New-Age-Zeitalter'. *Skeptiker* 2: 8-11.
- PFLEIDERER, B. / BICHMANN W. 1985: *Krankheit und Kultur*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- RENNIE, D. 1991 (Hrsg.): 'Maharishi Ayur-Veda'. *JAMA* 266,13(October 2,1991): 1769-1774.

- SCHÄFFLER, H. 1988: 'Maharishi Ayurveda und Kostendämpfung — Untersuchungsergebnisse von Krankenkassen in den USA und den Niederlanden'. *Erfahrungsheilkunde* 13: 822.
- 1989a: 'Früherkennung von Regulationsstörungen im Maharishi Ayur-Veda'. *Erfahrungsheilkunde* 6:
- 1989b: 'Kostendämpfung mit Maharishi Ayur-Veda — Forschungsergebnisse aus den USA und den Niederlanden'. *Erfahrungsheilkunde* 8: 495-499.
- 1992: 'Royal Regeneration — Die Pancha Karma Kuren des Maharishi Ayur-Veda'. *DAO — Magazin für fernöstliche Lebenskunst* 3: 20-23.
- SCHÄFFLER, H. / ETZEL R. 1993: 'Ayurvedische Medizin'. Zentrum zur Dokumentation für Naturheilverfahren e.V.: *Dokumentation der besonderen Therapierichtungen und natürlichen Heilweisen in Europa, Bd.1, 2. Halbband*. Lüneburg: Forschungsinstitut Freie Berufe, Universität Lüneburg / VGM-Verlag, S.847-888.
- SCHMÄDEL, D. VON 1989: 'Ayurveda — Medizinsystem im Wandel'. *Curare* 12: 97-112.
- SCHMÄDEL, D. VON / HOCHKIRCHEN B. 1992: 'Diagnosis and Therapy of Psychosomatic Diseases in Present-Day Āyurvedic Medicine'. *Journal of the European Āyurvedic Society* 2: 89-100.
- SCHNEIDER, R.H. *et al.* 1990: 'Health Promotion With A Traditional System of Natural Health Care: Maharishi Ayur-Veda'. *Journal of Social Behavior and Personality* 5,3: 1-27.
- SCHULTE, T. 1980: *Transzendente Meditation und wohin sie führt — Abschiedsdisput einer TM-Lehrerin*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- SERIALS SUBSCRIPTION SERVICE (INDIA) 1991: *Bibliographie medizinischer Buchveröffentlichungen in Indien*. Delhi.
- SHARMA, H.M. *et al.* 1991: 'Maharishi Ayur-Veda: Modern Insights Into Ancient Medicine'. *Journal of the American Medical Association* 265,20(May 22/29,1991): 2633-2637.
- SHARMA, S. 1974: *Ayurvedic medicine past and present*. Varanasi: Krishnadas Academy. Krishnadas Ayurveda Series 18.
- SKOLNICK, A. 1991: 'Maharishi Ayur-Veda: Guru's Marketing Scheme Promises the World Eternal "Perfect Health"'. *Journal of the American Medical Association* 266,13(October 2,1991): 1741-1750.
- TRIGUNA, D. 1992: Programm des 'International Convention on Ayurveda 10-12 April 1992 organized by AIAC New Delhi — 110026 (India)'.  
 WACHSMUTH D. 1988: 'Praxis der Konstitutionstherapie im Maharishi Ayurveda'. *Erfahrungsheilkunde* 13: 822.
- WALDSCHÜTZ, R. 1987: *Veränderungen physiologischer und psychischer Parameter durch eine ayurvedische Reinigungskur*. Freiburg (Dissertation).
- 1988a: 'Die ayurvedischen Reinigungstherapien und ihre Auswirkungen auf den Fettstoffwechsel'. *Erfahrungsheilkunde* 13: 821.
- 1988b: 'Veränderungen physiologischer und psychischer Parameter durch eine ayurvedische Reinigungskur'. *Erfahrungsheilkunde* 11: 720-729.
- WEBER, M. 1956: *Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halbband*. Köln: Duncker & Humblot.



---

**Summary:** *Maharishi Ayur-Ved(a) (MA) consists of a mingling of bits taken from Ayurveda with the ideology of the sect of Transcendental Meditation (TM) founded by Maharishi Mahesh Yogi. The TM-sect uses MA on the one hand for generating profit, on the other for winning over new members. The individual and the population of earth are promised perfect health and a prolongation of life for up to 1000 years through MA and TM, in certain cases even immortality; MA is also claimed to help against cancer and AIDS. This occupation and misuse of Ayurveda through the TM-sect not only discredit Ayurveda, but also endanger its further development.*

# Merkmale des Lebendigen: Zu einer naturphilosophisch begründeten Biologie in Bhāskarakāṇṭhas *Cittānubodhaśāstra*

WALTER SLAJE

## 0. Einleitung

Die Frage nach dem Standpunkt, den das klassische Indien jenen Existenzformen gegenüber einnahm, die nicht der Gattung Mensch subsumiert werden können, hat die Forschung in letzter Zeit wiederholt beschäftigt.<sup>1</sup> Dieses Problem verdient schon deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil die in Indien entwickelten Denkmodelle keine solch strikte Demarkation zwischen einer sich geistig betätigenden (*cetana*) bzw. einer belebt/beseelt (*saṁjīva*) und einer tauben (*jaḍa*) bzw. unbelebt/unbeseelt (*nirjīva*) gedachten Natur<sup>2</sup> errichteten, wie sie vor dem Aufkommen der modernen Biologie, die die Grenzen des bislang als belebt Angesehenen weit zum Anorganischen hin verschob,<sup>3</sup> das christlich-abendländische Europa lange Zeit beherrschte. Diese kulturspezifisch voneinander abweichenden Betrachtungsweisen machen ein ideengeschichtlich bedeutsames Faktum deutlich, daß nämlich die Bestimmung des Lebendigen maßgeblich auf einem bereits vorgegebenen Weltbild beruht, das den Ausgangspunkt für die Gewinnung all jener Kriterien bildet, die eine Entscheidung zugunsten des Ein- bzw. Ausschlusses gewisser Exi-

---

<sup>1</sup> Vgl. u.a. *Buddhism*; HALBFASS (vor allem Kapitel 8-10); SCHMITHAUSEN 1985, 1991a und 1991b; SLAJE 1989; TAUSCHER; WEZLER 1986, 1987a, 1987b, 1992a und 1992b.

<sup>2</sup> Vgl. HALBFASS: 266;273. Für Bhāskara dürfte — aufgrund seiner Verwendung der Begriffe *cetana* und *saṁjīva* (vgl. Anm.65) — zutreffen, daß Geistesregungen, Empfinden und Wahrnehmen, nur bei lebenden, beseelten Wesen auftreten. Zur kontroversen Haltung indischer Schulen, ob Empfindungsfähigkeit notwendig mit Beseeltheit zusammenhänge, vgl. SCHMITHAUSEN 1991a: 85<sup>476</sup>. Das Spannungsfeld "belebt — unbelebt" und "vernünftig (*cetana*) — unvernünftig (*acetana*)", besonders mit Hinblick auf das *Mahābhāṣya*, behandelt THIEME: 376ff.

<sup>3</sup> Von den innerhalb der europäischen Biologiegeschichte vereinfachend zu scheidenden beiden Epochen, nämlich der antik-mittelalterlichen, von Aristoteles begründeten, und der neuzeitlichen nach Descartes, sah die erstere die Seele u.a. als eine bewegende, mit dem Leben identische Kraft an, die zweite entwarf demgegenüber ein technomorphes Modell des Lebendigen. Dem gegenwärtigen Forschungsstand gemäß dürfte Leben sich aufgrund einer abiotischen Synthese stufenweise aus anorganischen Verbindungen entwickelt haben.



stanzformen innerhalb des auf solchen Grundlagen definierten Bereiches zulassen. Somit ergab sich für Indien aber nicht nur eine andere Rolle des *Menschen* als für Europa, sondern auch eine andere der *Fauna*, *Flora*, und der *anorganischen Natur*.

Nun kann jedoch von einer einheitlich indischen Auffassung bei der Bestimmung des Lebendigen ebenfalls nicht die Rede sein:<sup>4</sup> Die vedische Zeit sah selbst Wasser und Erde als lebendig an, und die für diese Epoche belegte Auffassung von einer Belebtheit auch der Pflanzen und der Samen dürfte noch zur Zeit des frühen Buddhismus die allgemeine Anschauung der Bevölkerung gewesen sein.<sup>5</sup> Diese zwar weite Bereiche der Natur umfassende, gleichwohl aber eher unreflektierte Anschauung wurde später im Hinduismus nur eingeschränkt aufrechterhalten. Wenn gleich mit Bezug auf die Empfindungsfähigkeit pflanzlicher Wesen mit wenigen Ausnahmen Übereinstimmung herrschte,<sup>6</sup> so galt dies bei Erde, Wasser oder Steinen in hinduistischen Kreisen nur in ganz seltenen Ausnahmefällen. Im dogmatisch entwickelten Buddhismus wurde schließlich — vielleicht aufgrund ganz allgemein einsetzender rationaler Tendenzen<sup>7</sup> sowie gewiß jedoch aus Gründen der Praktikabilität<sup>8</sup> — auf eventuell im Volk herrschende Ansichten von einer Belebtheit der Pflanzen keine Rücksicht mehr genommen.<sup>9</sup> Es waren die Jainas, die demgegenüber sogar an einer Empfindungsfähigkeit auch der Elemente festhielten.<sup>10</sup>

Im Zusammenhang mit der beobachtbaren Tendenz des späteren Hinduismus,<sup>11</sup> Anorganisches eher nicht dem Kreis des Lebendigen zu-

---

<sup>4</sup> Vgl. SCHMITHAUSEN 1991a: 2-4.

<sup>5</sup> SCHMITHAUSEN 1991a: 66. Die Nichtunterscheidung zwischen "belebt" und "unbelebt", d.h. die Ansicht, daß alles und jedes eine lebendige, wirkende Macht bilde, zählt zu den wesentlichen Charakteristiken des altindischen magischen Weltbildes. Vgl. zu diesen DAS 1984: 234f.

<sup>6</sup> SCHMITHAUSEN 1991a: 83<sup>467</sup>.

<sup>7</sup> SCHMITHAUSEN 1991a: 77.

<sup>8</sup> SCHMITHAUSEN 1991a: 102f.

<sup>9</sup> SCHMITHAUSEN 1991a: 79.

<sup>10</sup> Zu den buddhistischen Quellen, die das Problem argumentativ gegen Jainas und Mīmāṃsakas thematisieren, vgl. SCHMITHAUSEN 1991a: 83ff.

<sup>11</sup> Zur Zeit Dharmakīrtis (600-660) und Dharmottaras (740-800) (vgl. KRASSER: 5) wurden aber die Elemente Erde und Wasser nicht einmal mehr von allen Jainas als

zuordnen, dürfte die Erschließung neuer Quellen willkommen sein, die solchen Tendenzen gegenüber gerade das Gegenteil lehren. Eine solche neue Quelle, die diese Ansicht z.T. mit Gründen, die aus Naturbeobachtung und Reflexion gewonnen werden, vertritt, ist das jüngst (1991) publizierte *Cittānubodhaśāstra* (CAS), eine kein Grundwerk kommentierende, selbständige Abhandlung des Śaiva-Autors Bhāskarakanṭha. Dieser, der nicht vor die Mitte des 18. Jhs zu datieren ist,<sup>12</sup> ist aufgrund seiner *Bhāskarī*, eines Kommentars zu Abhinavaguptas *Īśvarapratyabhi-jñāvimarśinī* (ĪPV), wohl bekannt. Bhāskara fiel anlässlich seiner Kommentierung bereits dadurch auf, daß er sich einmal ausdrücklich gegen Abhinavagupta wandte, als dieser nämlich den von Utpaladeva (ĪPK 1.1.3) gelehrt, als Erkennen (*jñāna*) und daran orientiertem Handeln (*kriyā*) definierten Merkmalen des Lebendigen gemäß nur die selbstbewegten Existenzen (*jaṅgama*) als lebendig anerkannte. Bhāskara versuchte daraufhin, in einem knappen Exkurs die geforderten Merkmale auch an ortsgebundenen Existenzen (*sthāvara*) sowie an den Elementen (*mahābhūta*) aufzuzeigen, um so erweisen zu können, daß auch sie lebten.<sup>13</sup>

Das Vorliegen des CAS bot erstmals die Gelegenheit, der diesbezüglichen Ansicht Bhāskaras gründlicher nachzuspüren, um aus seinen — wenngleich nur verstreut gemachten — Bemerkungen ein möglichst vollständiges Bild dieser für die relativ späte Zeit und das religiös-philosophische Milieu<sup>14</sup> doch ungewöhnlichen Lehre von der Belebtheit der "anorganischen Natur" zu gewinnen.<sup>15</sup>

Dabei ist, der deutlichen Abweichung von der Position Abhinavaguptas wegen,<sup>16</sup> zugleich auch die Frage nach jener besonderen Quelle

---

lebendig anerkannt, vgl. SCHMITHAUSEN 1991a: 86.

<sup>12</sup> Vgl. CAS XIII-XVII (Suṣamā Pāṇḍeya, Introd.).

<sup>13</sup> SLAJE 1989: 152. Zu Bhāskaras Argumentation in der *Bhāskarī* vgl. auch unten sub 2.

<sup>14</sup> Bhāskara zählt zu den letzten Exponenten des kaschmirischen Śivaismus und steht im Grunde auf dem von Abhinavagupta errichteten Lehrgebäude.

<sup>15</sup> Der vorliegende Versuch einer möglichst zusammenhängenden Darstellung dieser Lehre beschränkt sich vorwiegend auf eine Präsentation der empiristisch gehaltenen Argumentation Bhāskaras. Der metaphysisch geist-monistische (*cid-advaita*) Überbau, der diese Ansicht natürlich stützt, bleibt demzufolge vorläufig erst einmal im Hintergrund.

<sup>16</sup> Vgl. zu weiteren Belegen für die in anderen Werken konsequent aufrecht-



zu berühren, deren Einfluß für die charakteristischen Anschauungen des Autors aller Wahrscheinlichkeit nach maßgeblich war. Es muß dies — neben anderen<sup>17</sup> — vor allem der von Bhāskara bereits vor Abfassung des *CAS* kommentierte<sup>18</sup> *Mokṣopāya* gewesen sein, da in diesem verwandte Ansichten nachweisbar sind.<sup>19</sup> Daß Bhāskara diesen Lehren gegenüber der von Abhinavagupta vertretenen Auffassung den Vorzug gibt, macht den gewichtigen Einfluß dieses Werkes deutlich.

## 1. Die Welt als Himmelskörper

Bhāskarakaṇṭhas Weltbild entspricht dem bei den alten Kulturvölkern traditionell überlieferten geozentrischen: Die Himmelskörper kreisen beständig um die Welt,<sup>20</sup> die rund wie eine Kugel (*kandukavat*) ist.<sup>21</sup> Sie befindet sich inmitten des raumgewährenden Äthers eines *brahmāṇḍa*, ringsum von leerem Raum umgeben.<sup>22</sup> Aus der Tatsache ihrer Kugelgestalt ergibt sich aber auch, daß an jeder Stelle der Welt der leere Raumäther (*ākāśa*) stets als oberhalb, die Erdoberfläche dagegen als unterhalb befindlich erscheint.<sup>23</sup> Die Erde selbst bewegt sich

erhaltene Sichtweise des Abhinavagupta unten Anm.54.

<sup>17</sup> *CAS* 10.378-380a:

*prakriyeyaṃ mayā proktā mahāśāstreṣu niścitaḥ  
leśato yatra tatroktā śrutvā gurumukhāt tathā  
śeṣopari sthitā bhūmir ityādyāḥ kalpanās tu yāḥ  
tāḥ santu param asmābhir anyat kiñcid udīritam  
virājaś carcanenālaṃ ... .*

<sup>18</sup> *Mokṣopāyaṇikā*. Vgl. *CAS* p.XVf. (Introd.) sowie SLAJE 1993.

<sup>19</sup> Vgl. SLAJE 1989.

<sup>20</sup> 10.352ab: *sūryādayo grahāḥ sarve paritāḥ cāriṇaḥ sthitāḥ*.

<sup>21</sup> Die Kugelgestalt der Erde wird in Indien — anders als die des Universums, die bereits in der brahmanischen Überlieferung der ältesten Zeit beherrschend ist — wohl unter Einfluß der griechischen Astronomie erst in den astronomischen Śāstras des indischen Mittelalters gelehrt (KIRFEL: 28\*;173-176), die auch Bhāskaras diesbezügliche Ansicht begründet haben dürften.

<sup>22</sup> 10.347a-c: *brahmāṇḍākāśam adhye tu pṛthvī kandukavat sthitā | sarvato 'syāḥ sthitam vyoma*. Es ist hier und im folgenden grundsätzlich zu berücksichtigen, daß Bhāskara unter *brahmāṇḍa* einen selbständigen, aus den Elementen (*bhūta*) gebildeten Organismus versteht, in dessen raumgewährendem Äther-Element (*bhūtākāśa*) die Erde sich befindet. Im übergeordneten All-Äther (*parākāśa*) jedoch befinden sich unzählige viele solcher *brahmāṇḍa*-Organismen. Vgl. 10.338-371.

<sup>23</sup> 10.348a-c: *ākāśadeśa ūrdhvaṃ syāt pṛthvītaḥ adhaḥ smṛtaḥ | aviśeṣeṇa*

nicht.<sup>24</sup> Allerdings — und dies wird für die Argumentation zugunsten der Belebtheit der Erde noch von Bedeutung werden — *tut*<sup>25</sup> sie dies in einer besonderen Weise: Die Erde *schwebt* nämlich regungslos im leeren Raum wie ein Vogel, dem ein solches Verhalten auf natürliche Weise (*svabhāvavaśataḥ*) zukommt (10.368)<sup>26</sup>, Zudem besitzt die Erde eine natürliche (*svabhāva*) Anziehungskraft, die dafür sorgt, daß alles auf ihr Befindliche auch dort bleibt (10.350)<sup>27</sup>, und der zufolge die Menschen, die wie Ameisen auf ihr umherkrabbeln, nicht herabzufallen befürchten müssen (10.349)<sup>28</sup>.

## 1.1. Der Himmelskörper als lebendiger Organismus

### 1.1.1. Die Erdkugel lebt

Diese im leeren Raum schwebende kugelförmige Erde wird von Bhāskara nun — auch terminologisch zweifelsfrei in Analogie zum Bild vom frei schwebenden Vogel<sup>29</sup> — als ein atmendes Wesen von allerdings gewaltiger Größe (*mahāprāṇin*)<sup>30</sup> angesehen (4.185):

---

*sarvatra.*

<sup>24</sup> 10.367ab: *brahmāṇḍāntargatākāśe bhūmis tiṣṭhati niścalā.*

<sup>25</sup> Zu *ṣsthā* als Handlungsweise vgl. unten Anm.54 und 66.

<sup>26</sup> *pakṣī svabhāvavaśato yatra tiṣṭhati khe svayam tatra bhūmeḥ sthitau śaṅkā keyaṃ mūḍheṣu jṃbhate.*

<sup>27</sup> *kaḍḍhakākhyam (?) yathā ratnam vastu svam prati karṣati tathā pṛthvī vastujātaṃ svabhāve kaiva codanā.*

<sup>28</sup> *pipīlikānām nyāyena janāḥ pṛthvyām vyavasthitāḥ paritaḥ pātaśaṅkātra na kāryaiṣām tathā sthiteḥ.*

<sup>29</sup> Vgl. 10.368, oben Anm.26.

<sup>30</sup> Dieser Begriff wird vorwiegend für bewegte, atmende Wesen wie Menschen und Tiere gebraucht (SCHMITHAUSEN 1991a: 19; vgl. auch THIEME: 377 und WEZLER 1992b: 393-395). Es stimmt dies zum von Bhāskara gebrauchten Bild, demzufolge die Erde sich wie ein Vogel verhält. Demgegenüber erscheint in Jaina-Quellen (*Dasaveyāliya*) auch *jīva* (SCHMITHAUSEN 1991a: 47<sup>272</sup>;67). (Zur Verwendung des Begriffes *jīva* vgl. SCHMITHAUSEN 1991a: 1<sup>6f.</sup>;19<sup>106</sup>. Zur Erde als Lebewesen in vedischer und jainistischer Auffassung vgl. *op.cit.*: 3<sup>14</sup>;3<sup>20</sup>, sowie 48<sup>279</sup>.) Bhāskara sieht die Erde als einen einzelnen, riesigen Organismus an. Anders im Jainismus, wo sie als aus einer unzähligen Anzahl winziger Lebewesen bestehend gedacht wird (*GiPh* 2: 266f.; BHATT: 135f.; SCHMITHAUSEN 1991a: 48<sup>270</sup>;57). Bemerkenswert ist die Deutung einer gewissen Handlung im Mahāvratā-Ritus, bei der Pfeile in eine ein wenig in die Erde gesteckte Scheibe geschossen werden, durch DAS 1988: 516f. Ihr zufolge könnte es sich um die "Entjungfe-



‘Die Erde hier [bildet den] Leib eines gewaltigen Lebewesens, [das] seiner Natur gemäß im leeren Raum verweilt. Die Menschen halten sich auf ihm wie Läuse auf dem Scheitel [seines Kopfes] auf.’<sup>31</sup>

Daß die Erde in der Sicht Bhāskaras tatsächlich lebt, ergibt sich implizit aus einer relativ großen Anzahl von Stellen im *CAS*, die alle heranzuziehen hier weder möglich noch nötig ist. Ein eindeutiger Beleg liegt aber beispielsweise dort vor, wo ausdrücklich davon die Rede ist, daß (die) Erde ihre Anziehungskraft dann verliere, wenn sie deshalb *tot* (*mṛta*)<sup>32</sup> sei, weil man sie ganz vom Erdboden entfernt habe (*ūrdhvoddhṛta*), was wohl als Argument gegen Einwände gedacht war, die eine Anziehungskraft der Erde aufgrund von beobachtbar andersgearteten Fakten bezweifeln.<sup>33</sup>

Als Beweis dafür, daß die Erde ein atmendes Lebewesen (*prāṇin*) sein müsse, führt Bhāskara die Erdbeben (*bhūkampa*) an, die er auf die Wirkung des in den subtilen Gefäßbahnen (*nāḍī*) der Erde zirkulierenden Windes (*vāta*) zurückführt (4.186).<sup>34</sup>

---

rung" der vor einem neuen Wachstumszyklus noch "jungfräulich" gedachten Erde handeln. In diesem Zusammenhang wird auch darauf verwiesen, daß die Erde bei den alten Indern ja als Frau angesehen wurde (vgl. dazu die ‘tellurischen Hierophanien’ sowie die ‘chthonische Mutterschaft’ bei ELIADE: 278-300, sowie SALOMON: 175 und *Kṛṣiparāśara*, Vers 176). Derlei auf archaisch-unkritischen Anschauungen fußende Ritualhandlungen mögen die philosophisch-kritische Reflexion durchaus angeregt und beeinflußt haben.

<sup>31</sup> *bhūmir eṣā mahāprāṇidehaḥ khe ’tra svabhāvataḥ  
sthitā tatra janā yūkā iva sīmantasamsthītāḥ.*

<sup>32</sup> Durch Graben, Pflügen usw. abgetötete Erde wird in einer chinesischen Version des Vinaya erwähnt. Im *Āyāraṅga* (II) werden Erdklumpen als empfindend (*cittamaṇṭa*) bezeichnet (SCHMITHAUSEN 1991a: 50f.). Vgl. auch ELIADE: 282f.

<sup>33</sup> Vgl. 10.351:

*uddhṛtā tu mṛtā pṛthvī naivam śaktimatī bhavet  
ūrdhvoddhṛtāyās tasyās tan na vastvākarṣaṇe gatiḥ*

‘Doch eine herausgezogene, tote Erde wäre so nicht [zur Anziehung] befähigt. Für sie, die nach oben herausgezogen wurde, gibt es darum keine Möglichkeit, Dinge anzuziehen.’

<sup>34</sup> Vgl. die ganz andersgeartete Ansicht des klassischen Vaiśeṣika, wo Erdbeben, Magnetismus und andere Bewegungen im Bereich der Elemente der Wirkung des *adṛṣṭa* zugeschrieben werden (HALBFASS: 311f.). Naturgesetzliche Phänomene, wie das Aufwärtsflammen des Feuers, die horizontale Bewegung des Windes, das Abwärtsfließen des Wassers etc. erklärt Bhāskara als gewollte, auf dem Erkennen (*jñāna*) der Elemente

‘Wie aber [gäbe es] — wenn [ihr] der Atem fehlte — ein Argument für Erdbeben? Denn [nur] durch den in den subtilen Gefäßbahnen [der Erde] befindlichen Wind ist ein solches [Beben] begründbar, aber auf keine andere Weise.’<sup>35</sup>

### 1.1.2. Pflanzen als lebendige Produkte einer lebendigen Erde

Bhāskaras entwicklungsgeschichtlich gehaltene Betrachtung der Pflanzenwelt umgeht das Problem einer anfanglosen Kausalkette von artspezifischem Samen (*bija*) und diesem entsprechender Pflanze (*vrkṣa*),<sup>36</sup> also das Problem einer *generatio univoca*, dadurch, daß er einen einzigen, absoluten Ur-Samen im Sinne einer primären *generatio aequivoca* voraussetzt, aus dem die Lebewesen sich entwickelten. Dies hängt zwar mit seiner metaphysischen Grundkonzeption eines monistischen Śivaismus zusammen, auf dessen Nachweis diese Erörterung der pflanzlichen Entwicklung letztlich hingerichtet ist, doch erklärt er das Problem der Entstehung der Pflanzenwelt naturphilosophisch, ohne Zuhilfenahme eines göttlichen Schöpfungswillens: Zu einem nicht näher bestimmbar Zeitpunkt (*kuṭrāpi kāle*) muß eine spezifische Fähigkeit der Erde bestanden haben, die ersten Pflanzen ganz ohne Samen hervorzubringen, die ihrerseits danach aber bereits die gattungsspezifischen Samen in sich trugen (14.46).<sup>37</sup> Daraus folgt, daß die (lebendige) *Erde*

---

beruhende Handlungen (*kriyā*). Vgl. unten, Anm.57, sowie THIEME: 377f., der Belege aus dem *Mahābhāṣya* dafür beibringt, daß von sinnvollem bzw. zielstrebigem "Handeln", wie etwa der Bewegung des Eisens zum Magneten, auf Vernunft geschlossen wurde.

<sup>35</sup> *prāṇābhāve katham tv eṣa bhūkampo yuktimān bhavet  
nādyantargatavātena sa hi yukto 'sti nānyathā.*

An anderer Stelle, wo der menschliche Körper mit dem *brahmāṇḍa* und in der Folge *Virāj* mit *jīva* gleichgesetzt wird, kommt es zu einer ähnlichen Feststellung: ‘Ein Erdbeben aber ist das mächtige Regen der Glieder [des *Virāj*]’ (10.364ab: *bhūkampo yas tu so 'yaṃ syād aṅgānāṃ sphuraṇaṃ mahat*). Die Bewegung von Körpergliedern aber wird auf die Wirkung des *prāṇa* zurückgeführt (SLAJE 1989: 152<sup>44</sup>; 155<sup>87</sup>). Auch das lausartige Dasein der Menschen findet sich in diesem Kontext wieder: ‘*Virāj* wird als *jīva* im [*brahmāṇḍa*] bezeichnet, die Menschen leben [darauf] als Läuse’ (10.360ab: *virāḍ jīvo 'tra samprokto janā yūkatayā sthitāḥ*).

<sup>36</sup> *vrkṣa* (Baum) steht in der folgenden Argumentation stellvertretend für die Pflanzenwelt, wie die Bemerkung, die Gräser gehörten ‘auf die Seite’ der Bäume, erkennen läßt (14.51cd: *tṛṇaṃ ca vrkṣapakṣe 'sti sthitaṃ kātra vikalpanā*). Zu einer Stufenordnung der Lebewesen bei Bhāskara vgl. unten sub 1.1.2.1.

<sup>37</sup> *kuṭrāpi kāle sāmārthyam bhūmer āsīd viśeṣataḥ*



allein der Same für *alle* Pflanzen ist, und daß die nun neuen Samen, die sich in den zuallererst erzeugten Pflanzen befanden, der *essentielle Teil dieser Erde* waren und sind (14.47).<sup>38</sup> Zum Beweis dafür wird angeführt, daß die Erde immer noch ohne Samen Lebewesen hervorbringen könne, wie anhand der Entstehung von Gras aus einzelnen/isolierten Erdklumpen oder anhand der Entstehung von Kleinstlebewesen (*kṣudrajantu*)<sup>39</sup> aus den Elementen (*bhūta*), etwa in der Art einer *generatio spontanea*, zu beobachten ist.<sup>40</sup> Weil sie jedoch aus einem Klumpen Erde entstanden, sind diese ersten Lebewesen, zu denen Pflanzen, Tiere und Berge gerechnet werden, aus einer primären Urzeugung (*param janma*) hervorgegangen, und pflanzen sich seither mittels der ihnen eigenen Samen fort (14.50c-51b).<sup>41</sup> Seit dieser besonderen, ersten Erzeu-

*vinā bījaṃ samutpāde vṛkṣāṇāṃ bījadhārīṇāṃ.*

<sup>38</sup> *bhūmir bījaṃ tad ekā syāt sarvavṛkṣasamudbhava  
navīnaṃ bījaṃ asyās tu sāro bhāgas tarau sthitaḥ.*

Das Vaiśeṣika (Praśastapāda, Śrīdhara) sieht in Pflanzen und Steinen zwar ebenfalls (besondere) Formen der Erde, doch sind sie — wie die Erde auch — keine lebenden Organismen. Udayana (*Kiraṇāvalī*) gesteht den Pflanzen Leben sowie ein schwaches Bewußtsein zu (HALBFASS: 317f.;340<sup>104</sup>). Zu den Pflanzen als Lebewesen vgl. auch DAS 1988: 269f.

<sup>39</sup> Zur Bedeutung dieses Begriffes vgl. HALBFASS: 318-320 und WEZLER 1992b: 395<sup>22</sup>.

<sup>40</sup> 4.187ab: *bījaṃ vināpi mṛdbhāge yo 'yaṃ dr̥ṣṭas tṛṇodbhavaḥ*. Vgl. auch 14.50a-c: *adyāpi suddhād bhūmyaṃ <ga>[°gāt] tṛṇādi jāyate sphuṭam / khātoddhṛtād api ...* . ('Noch heutzutage entsteht deutlich [wahrnehmbar] Gras usw. aus einem reinen Erdklumpen, sogar wenn er aus einem aufgegrabenen [Loch] geholt wurde'). Dies zeigt, daß auch einzelne Teile der Erde für sich gesondert als lebendig angesehen wurden. Die Erde "stirbt" offensichtlich erst dann, wenn man sie ganz vom Boden trennt (*ūrdhvoddhṛta*) (10.351c, vgl. oben). Zur rezenten Urzeugung (*generatio spontanea*) von Kleinstlebewesen vgl. 14.44:

*adyāpi kṣudrajantūnāṃ keṣāñcid sphuṭam ikṣate  
bhūtebhyo 'tra param janma śukratāsādanam vinā.*

<sup>41</sup> ... *mṛdaḥ piṇḍāt tu jāyate yataḥ  
tataḥ paratṛṇam tac ca jāyate bījataḥ svakāt.*

14.45 (zum Kontext *param janma* vgl. 14.44 in Anm.40):

*tiryāṇcaḥ pakṣiṇo 'py eva vṛkṣādyāḥ parvatās tathā  
deśakālavaśenaiva bhūtebhyo 'tra samutthitāḥ.*

Ob dem ein Gedanke in der Art der Maxime vom *sarvaṃ sarvātmakam* zugrundeliegt, der Theorie einer materiellen Umwandlung aller Existenzformen also, der gemäß "jedes ist, was es ißt", wobei im Grunde dann alles aus allem besteht (vgl. WEZLER 1992a:

gung der Urpflanzen (*paratr̥ṇa*) entstehen sie regelmäßig in der auch heute beobachtbaren Weise aus ihren eigenen, ursprünglich jedoch von der Erde gebildeten Samen (14.48).<sup>42</sup> Somit ist auch die Pflanzenwelt eindeutig ein Bestandteil des lebenden "Organismus" Erde. Diese Sichtweise Bhāskaras bestätigt auch seine Modifizierung der traditionellen Umschreibung aller Existenzformen durch den Ausdruck 'von Brahman bis zu den Gräsern' (*brahmāditr̥ṇaparyanta*), die sich bei ihm (13.15a) als 'von Śiva bis zur Erde' (*śivādibhūmiparyanta*) wiederfindet!

### 1.1.2.1. Die Stellung der Pflanzen in der Ordnung der Lebewesen

Im *CAŚ* findet sich eine Rangordnung der Lebewesen, die u.a. deshalb bemerkenswert ist, weil sie — anders als die sāṅkhyistisch ausgerichteten *guṇa*-Hierarchien<sup>43</sup> oder die an der besonderen Art ihres Geborenwerdens (*aṇḍaja* etc.) orientierten Schemata — den relativen Grad des Taubseins (*jāḍya*) zum Maßstab hat und darauf beruhende Übergänge zwischen den traditionellen Gattungen Mensch, Tier, Pflanze etc. aufweist. So wird zunächst einmal zwischen Mensch und horizontal bewegtem Getier (*tiryac*), und dann — gesondert davon — zwischen Mensch und geflügeltem Tier (*pakṣin*) unterschieden, die beiden Gattungen *tiryac* und *pakṣin* sind also grundsätzlich auseinandergehalten, wobei jedoch zwei Arten erwähnt werden, die nicht ausschließlich den Gattungen *tiryac* bzw. *pakṣin* subsumiert werden können. So bilden die Zwischenstufe (*sandhideśaga*) zwischen Mensch und *tiryac* einerseits die Affen (*vānara*), zwischen Mensch und *pakṣin* andererseits die 'Papageien usw.' (*śukādi*) (11.64).<sup>44</sup> Zwischen den sich in horizontaler Haltung be-

---

288), müßte gesondert untersucht werden.

<sup>42</sup> *tataḥ param tu te vṛkṣā jātā bijān nijāt sphuṭam  
jāyante ca, na dṛṣṭe 'tra kāpi saṁśayakalpanā.*

Dasselbe Entstehungsmodell wird schließlich auf alle Existenzformen (*bhāva*) übertragen (14.54):

*anādeḥ sarvabījāt tu sarve bhāvāḥ samantataḥ  
svabījasahitā jātā iti siddhāntasaṅgrahaḥ.*

<sup>43</sup> Vgl. *Sāṅkhyakārikā* 53-54; *Manusmṛti* 12.41-51 (HALBFASS: 349;357;360f.). Zum jainistischen Einteilungsschema, das aufsteigend nach der Anzahl der Sinnesorgane der Lebewesen verfährt, vgl. *GiPh* 2: 266f; WEZLER 1987a: 125.

<sup>44</sup> *tiryakmānuṣayor madhye vānarāḥ santi saṁsthitāḥ  
narāṇām pakṣiṇām caiva śukādyāḥ sandhideśagāḥ.*



wegenden Tieren und der Gruppe der Bäume — die Klasse der Geflügelten wird in diesem Zusammenhang nicht berührt — bilden die Wilden Dattel- und andere Palmen (*kharjūrikādi*) einen Übergang.<sup>45</sup> Die Wilde Dattelpalme (*Phoenix sylvestris*) soll diesen Tieren somit näher stehen als andere Pflanzen, und man fragt sich in der Tat, warum das so sein könnte. Nun ist — botanisch betrachtet — *Phoenix sylvestris* aber eine zweihäusige Pflanze, die männlichen und weiblichen Blütenstände wachsen auf getrennten Pflanzen mit verschiedenfarbigen Blüten. Ob diese den botanischen Gegebenheiten entsprechende Tatsache der Zweigeschlechtigkeit Wilder Dattelpalmen auch dem klassischen Indien geläufig war, darüber herrschen geteilte Ansichten.<sup>46</sup> Bei Bhāskaras Bemerkung dürfte jedenfalls eine geschlechtsspezifisch deutlich erkennbare Differenzierung von *Phoenix sylvestris* den Ausschlag dafür gegeben haben, daß er diese, wie auch andere (*ādi*), wohl ebenfalls in dieser Hinsicht differenzierbare Baumarten (*vrkṣa*), als den *tiryac* verwandt ansah. Denn indem er anderswo in kontextuell eindeutigen Zusammenhang bekräftigt, daß er für die ortsgebundenen<sup>47</sup> Lebewesen (*sthāvara*)<sup>48</sup> ebenfalls eine paarweise, geschlechtliche Verbindung (*dvandva-yoga*) annimmt, verweist er als Beispiel (*nidarśana*), das ja, um seine Funktion zu erfüllen, ein allgemein anerkanntes sein muß, auf *Phoenix*

---

Diesen nicht näher begründeten Behauptungen dürften die Beobachtung des menschenähnlichen Betragens von Affen sowie die Tatsache zugrundeliegen, daß Papageien sprachähnliche Laute zu erzeugen vermögen, was den Schluß auf das Vorhandensein eines höheren Grades von Geistigkeit zuließe.

<sup>45</sup> 11.65a: *tiryagvrkṣagaṇasyāpi madhye kharjūrikādayaḥ*. Zur Pflanze vgl. DAS 1988: 123.

<sup>46</sup> DAS findet keine Anhaltspunkte, um die Annahme zu stützen, die alten Inder hätten den tatsächlichen biologischen Vorgang der Bestäubung und Befruchtung gekannt (1988: 132;246;250f.). Demgegenüber bemerkt SYED: 270f., daß die von den Indern getroffene Unterscheidung zwischen einer männlichen und einer weiblichen Pflanze von *Phoenix sylvestris* den botanischen Fakten entspreche. Man hat jedoch zu berücksichtigen, daß die indischen Klassifikationen sonst doch auf gewissen äußerlichen Eigenschaften zu beruhen scheinen, die nichts mit den tatsächlichen geschlechtlichen Unterschieden zu tun haben (vgl. DAS 1988: 251), so daß zu klären bleibt, ob im Falle von *Phoenix sylvestris* die Übereinstimmung mit den botanischen Fakten nicht eher zufälliger Natur ist.

<sup>47</sup> Zum Terminus WEZLER 1987a: 111.

<sup>48</sup> Zur auf vedische Zeit rückführbaren Dichotomie *jāgat* — *sthā* vgl. SLAJE 1989: 153<sup>61</sup>; SCHMITHAUSEN 1991a: 61-63.

*sylvestris* (5.66).<sup>49</sup>

Was den nächsten Grad des Taubseins angeht, so bilden schließlich die Steine — von den Bäumen aus betrachtet — die unterste Stufe im diesbezüglichen Schema Bhāskaras.<sup>50</sup>

## 2. Die Erde und ihre Produkte als geistige und frei handelnde Organismen

Anläßlich seiner Deutung von *ĪPK* 1.1.3, wo die Merkmale des Lebendigen als Erkennen (*jñāna*) und daran orientiertem Handeln (*kriyā*) bestimmt werden,<sup>51</sup> schloß Abhinavagupta die ortsgebundenen Existenzen (*sthāvara*) aus dem Kreis der über Geistestätigkeit verfügenden (*sacetaṇa*)<sup>52</sup> Lebewesen aus, weil sie zu keinen gewollten Handlungen fähig seien.<sup>53</sup> Diese von Abhinavagupta auch in anderen seiner Werke konsequent vertretene Ansicht<sup>54</sup> veranlaßte Bhāskara zu einem klei-

<sup>49</sup> *saṁsthitih sthāvarāṇāṁ ca dvandvayogena yujyate  
nidarśanam ca kharjūrādayo vṛkṣā bhavanti hi.*

Zum Kontext (*strī-puṁ-varga/śiva-śakti-dvandva* vgl. 5.61-73).

<sup>50</sup> 11.65cd: *vṛkṣebhyaś ca śilā jāḍyaṁ bhajanty eva na saṁśayaḥ.*

<sup>51</sup> *ĪPK* 1.1.3cd: *jñānam kriyā ca bhūtānāṁ jīvatām jīvanam matam.*

<sup>52</sup> Zur Semantik des Begriffes SCHMITHAUSEN 1991a: 2<sup>9</sup>.

<sup>53</sup> *ĪPV* 70,1f. Vgl. SLAJE 1989: 152. Derlei das Vorhandensein von Geistigkeit bezeugende Fähigkeiten können nur Lebendigem zukommen: *Bhāskarī* 65,6; *CAS* 4.180-182.

<sup>54</sup> *ĪPVV* 88,3-4 (ad *ĪPK* 1.1.3: *tathā hi jaḍabhūtānāṁ pratiṣṭhā jīvadāśrayā | jñānam kriyā ca bhūtānāṁ jīvatām jīvanam matam*): *jaḍabhūtānāṁ jīvadāśrayam pratiṣṭhānam. jīvatām ca jīvanam jñānakriye eva.* (Vgl. dazu *ĪPVV* 104,13f: *parasparāvinābhāvāt tu pūrvam uktam jīvanam jñānakriye eveti.*) *ĪPVV* 92,5-6: *kriyākartṛpam hi bhūtam ucyaṭe. tat paramārthato jīvata eva bhūtatvam ucitam. tatprasādena tv aparasya.* Vgl. dazu *ĪPVV* 105,18-21: *sā jaḍajalāśilādigatacalanasthānādikriyāto vilakṣaṇākārā. jaḍagatāpi tu kriyā jaḍasya svātmaniṣṭhatānupapatter yanniṣṭhā tatpramāṭṛsaṁvinniṣṭhaiva* ('Dieses [Handeln eines bewußten Wesens] hat eine vom Handeln der tauben Wasser, Steine usw., [das aus ihrem] Bewegen bzw. [ihrem] Stehen usw. [besteht], verschiedene Form. Das Vorhandensein des zu Taubem gehörigen Handeln [aber] ist vielmehr ein Vorhandensein im Bewußtsein des Erkenners [des Tauben], weil es unmöglich ist, [daß das Handeln] sich im Tauben selbst befindet'). Ein 'Verharren' gilt dann als Handlung, wenn es gewollt vollzogen wird: *aparispandarūpāpi tiṣṭhāmityādikā kriyā kartari kramikatāparāmarśaparamārthaiva* (*ĪPVV* 105,17f); vgl. auch unten Anm.66. *ĪPVV* 98,6: *prasiddham prāṇadhāraṇatvena jīvanam.* *ĪPVV* 98,23: *buddhīndriyakāryam hi jñānam karmendriyakāryā ca kriyā;* *ĪPVV* 104,9: *jīvatīti prāṇān dhārayatīty arthe jñānakriye anantarline.* *PTV*



nen, mit der Bemerkung eingeleiteten Exkurs (*Bhāskarī* 65,3-24), daß er hierzu nun doch etwas einzuwenden hätte. Denn auch unabhängig von der absoluten Sichtweise bestehe in der Außenwelt durchaus eine dem Erkennen und Handeln gemäße Geistestätigkeit (*cetanatā*) auch der für taub angesehenen Existenzen (*jaḍa*).<sup>55</sup> Im Anschluß daran wird unter Verweis auf die geforderten Merkmale des Erkennens und des Handelns<sup>56</sup> ihr Vorhandensein an Pflanzen, an der Erde und an den übrigen (grobstofflichen) Elementen erwiesen.<sup>57</sup>

## 2.1. Merkmale der Geistigkeit

Was ist also das Merkmal, das uns erkennen läßt, ob die Erde, ihre Produkte, oder die dinglichen Existenzformen (*bhāva*)<sup>58</sup> schlechthin, über Geistesregungen (*cetana*) verfügen? Für Bhāskara ist — und zwar zweifellos im Anschluß an das von Utpaladeva (*ĪPK*) Gelehrte — Geistigsein unmittelbar an eine Fähigkeit (*śakti*) gebunden, *aus eigenem* (*svātantrya*) zu handeln. Diese Fähigkeit ist sich ihrer selbst bewußt (5.8: *ahamāmarśarūpin*)<sup>59</sup> (4.176):

9,15f: *jīvatāṃ ca jīvanāṃ nāma prāguktāṃ jñānakriyārūpam ekaṃ pāram aiśvaryam sarveṣāṃ paratrāpi hi svavat. dehādir eva pṛthaktayā bhāti. PTV* 9,19f: *jīvanāṃ jñānakriye eveti.*

<sup>55</sup> *atra ca kiñcid vaktavyaṃ vartate. paramārthadrṣṭis tāvad āstām. bāhyadrṣṭyāpi jaḍānām api jñānakriyārūpā cetanatā vidyata eva (Bhāskarī 65,3f).*

<sup>56</sup> *Bhāskarī 65,8: jñānakriye eva ca cetanatvam ity uktam.*

<sup>57</sup> *cetanatā = jñānakriyārūpā (Bhāskarī 65,4;8).* Als Beweise für das Vorhandensein von Erkennen und Handeln werden angeführt: Aufsaugen von Wasser, Ausbreiten der Wurzeln sowie Wachstum der Bäume (65,5); das Tragen (*aṅgin*) lebendiger Teile (*aṅga*), die die Pflanzen sind, der Erde (65,6) (hier sind die betreffenden Merkmale nicht intendiert, vgl. aber Anm.65); Abwärtsfließen des Wassers (65,7f); Aufwärtsflammen des Feuers (65,8f); Horizontalbewegung des Windes (65,9). Daß er den Raum im Herzen (*dahara*) und den vom Gehörgang umschlossenen Teil (*kaṇaśaṣkūlī*) bildet, beweist die Geistigkeit für den Äther (65,10f). Bhāskara sieht auch die übrigen (*mahābhūta*-)Elemente Wasser (*jala*), Feuer (*tejas*), Luft (*vāyu*) und Äther (*ākāśa*) als belebt an. Vgl. *CAŚ* 4.190cd (*vāyuh sāksaj jīvarūpa ākāśo 'yaṃ tarāṃ tathā*), sowie SLAJE 1989: 152.

<sup>58</sup> Wenn *bhāva* nicht als Existenzform ganz allgemein gebraucht wird, im Sinne von *sarve bhāvāḥ* (vgl. 4.145a), dann drückt der Begriff "taubere" Formen aus, wie etwa Pflanzen, oder einfach: Dinge. Vgl. 13.131a: *trṇādikaṃ bhāvajātaṃ*; 13.173a: *ghaṭādiko bhāvavargah*.

<sup>59</sup> *śaktiḥ svātantryamātraṃ syād ahamāmarśarūpinī*

‘Ein Handelnder zu sein [bedeutet] nämlich das Miteinbezogen sein in eine Handlung. Dies könnte nur auf [jemanden] zu treffen, [der] aus eigenem [handelt]. Aus eigenem [zu handeln wiederum kommt] nur der Geistbetätigung, niemals [jedoch] Taubem [zu].’<sup>60</sup>

Es kann daher nicht die Tatsache des bloßen Bewegtseins allein bereits auf Geistigkeit schließen lassen (5.36),<sup>61</sup> sondern es ist die Fähigkeit (*śakti*), aus eigenem zu handeln, die den hauptsächlichsten Unterschied zwischen geistigen und tauben Existenzen begründet.<sup>62</sup> ‘Wie du’, hält Bhāskara einem Gegner vor, der die Dinge (*bhāva*) wegen ihres Schweigens<sup>63</sup> als *jaḍa* bezeichnet hatte, ‘[deiner Fähigkeit] aus eigenem [zu reden] wegen über Geistestätigkeit verfügst, so [auch] die "tauben" [Dinge wegen ihrer Fähigkeit gewollt zu schweigen]. Taubes aber, [das] aus eigenem in Gang gesetzt wird, nennt man gewiß nicht Taubes’ (5.32).<sup>64</sup>

### 2.1.1. Aufweis der Merkmale an der Erde

Diesen vorausgeschickten Bestimmungen zufolge müßten nun auch an der Erde — wenn sie denn geistig sein soll — gewollte Handlungen aufweisbar sein.<sup>65</sup> Bhāskara führt im *CAS* nun zwei Beispiele für derlei

*jñātṛtvasya parā kāṣṭhā kartṛtvasyāpi sā smṛtā.*

<sup>60</sup> *kartṛtvaṃ hi kriyāveśaḥ svatantrasyaiva tad bhavet  
svātantryaṃ cetanasyaiva na jaḍasya kadācana.*

<sup>61</sup> *aṅgacālanamātreṇa na caitanyasya kalpanā  
yuktā vātena kampante vṛkṣā api jaḍā yataḥ.*

Daß die Bäume an dieser Stelle als *jaḍa* bezeichnet werden, hängt mit einer gegnerischen Ansicht zusammen, die hier widerlegt werden soll (vgl. 5.27-38).

<sup>62</sup> 4.141cd: *śakteś cetanābhāvaḥ sphuṭa eva na saṃśayaḥ* (‘[Die Tatsache, daß] eine Fähigkeit [etwas] Geistiges ist, ist völlig deutlich, ein Zweifel ist nicht möglich’). 4.179cd: ... *na hi jāḍye sā* (scil. *kartṛtā*) *yuktāṃśenātha leśataḥ* (‘Denn Handelnder zu sein kommt Taubem nicht einmal zu einem geringen Teil zu’).

<sup>63</sup> Vgl. dazu unten Anm.85f.

<sup>64</sup> *svātantryeṇa yathā tvaṃ syāc cetanas, te tathā jaḍāḥ  
svātantryeṇa prayuktaṃ tu jāḍyaṃ no jāḍyaṃ ucyate.*

Zur Attraktion *tvaṃ syāc cetanaḥ* vgl. SPEIJER: 18f. (§27.2).

<sup>65</sup> Bhāskarī 65, 5f wird die Geistestätigkeit der Erde nur damit begründet, daß sie als Träger (*aṅgin*) ihrer Geist besitzenden Teile (*aṅga*), nämlich der Bäume (*vṛkṣa*), notwendig dieselbe Qualität aufweisen muß: *tataḥ tad-*(scil. *vṛkṣa*)-*aṅgibhūtā bhūr api cetanaiva. na hi nirjīvasyāṅgino ’ṅgaṃ sajīvaṃ drṣṭam.*



Handlungsweisen an. Das erste betrifft die Erdkugel als schwebenden Himmelskörper. Wie erinnerlich, verglich Bhāskara (10.368) die Erdkugel mit einem Vogel, der sich selbst auf eine ihm zukommende natürliche Weise (*svabhāvavaśataḥ*) unbewegt in der Luft hält (*tiṣṭhati*). Dieses Verweilen (*avasthiti*) ist eine Handlung, die nur einem über Geist verfügenden Körper zukommen kann.<sup>66</sup> Zudem könnte niemand ohne die seiner Natur gemäße (*svabhāva*) Handlungsweise (*kriyā*), die im gegebenen Fall der Erde eben vom freien (*nirālamba*) Schweben (*sthiti*) vorgestellt wird, bestehen: Die Erdkugel bedarf daher so wenig einer Stütze, wie ein Fisch, der sich im stützlosen Wasser gleichsam schwebend hält (10.370-371).<sup>67</sup>

Das zweite Beispiel bezieht sich auf die Erde als lebendiges Element: Indem sie Gräser usw. *produziert*, d.h. gewollt handelt, erweist sie sich als mit Geist begabt (4.187):

‘Durch die Beobachtung, [daß] in einem Stück Erde auch ohne Samen<sup>68</sup> Gras hervorkommt, folgt, [daß] die Erde — wie der Körper eines atmenden Wesens — über Geistestätigkeit verfügt.’<sup>69</sup>

Ferner:

‘Und die Erde hat Geist, weil sie Gräser usw. aus [sich] hervorbringt.’<sup>70</sup>

Aus diesen natürlichen Handlungsweisen ist daher zu ersehen, daß die Erde sowohl als grobstoffliches Element betrachtet lebendig und geistig ist, wie sie auch als einzelner (Himmels-)Körper einen bewußten Organismus bildet. Bhāskara sieht demgemäß auch keinerlei Unterschied zwischen dem lebendigen Organismus eines Menschen und dem des *brahmāṇḍa*.<sup>71</sup> Beide können nur bestehen, weil sie von der Kraft

<sup>66</sup> 10.369a-c: *avasthitiḥ kriyā seyaṃ kriyā cetanadehagā | bhūmiś ca cetanāyuktā*.

<sup>67</sup> *svabhāvād uditā yasya yā kriyā sa tu tāṃ vinā kṣaṇaṃ na saḥate sthātum codyasyāvasaro 'tra kaḥ nirālambā sthitiḥ seyaṃ bhūmeḥ syāt svasvabhāvajā śūnye jale yathā matsyasyeti kiṃ tatra codanam*.

<sup>68</sup> Zur rezenten "Urzeugung" (*bijaṃ vinā*) vgl. oben sub 1.1.2.

<sup>69</sup> *bijaṃ vināpi mṛdabhāge yo 'yaṃ dṛṣṭas tṛṇodbhavaḥ tena bhūmeś cetanatā jāyate prāṇidehavad*.

<sup>70</sup> 10.369cd: *bhūmiś ca cetanāyuktā tṛṇādeḥ prodbhavāt tataḥ*.

<sup>71</sup> 10.365ab: *yad dehe, tac ca brahmāṇḍe viśeṣo nātra kaścana*.

des Geistes (*cicchakti*) getragen werden (10.366).<sup>72</sup> Diese Analogie Weltall = Leib wird konsequent beibehalten,<sup>73</sup> und zwar nicht nur in dem Sinne, daß die Erde mit dem Fleisch, das Wasser mit Blut, die Gräser mit dem Haar oder das Gestein mit den Knochen gleichgesetzt würden,<sup>74</sup> sondern in einem weitaus aufschlußreicherem, der die Frage nach der Geistigkeit der Produkte der Erde — aber auch der des Leibes — berührt.

### 2.1.2. Aufweis der Merkmale an den Erdprodukten

Die Erde wird — wie eben gezeigt —, weil sie Pflanzen, Steine usw. aus sich hervorbringt, und daher aus eigenem (*svātantrya*) handelt, als geistig angesehen. Nun wird der folgenden Argumentation gemäß, die sich auf die Beobachtung stützt, daß die Produkte der Erde, nachdem sie hervorgebracht wurden, wachsen und sich zurückbilden (*puṣṭihānī*), in deren selbständigen Wachstum und seiner Rückbildung ebenfalls ein *svātantrya*, ein 'Handeln aus eigenem' der Produkte, gesehen. Vergleichbares wird auch mit Bezug auf Haar und Knochengerüst des Körpers bemerkt. In beiden Fällen, also sowohl bei Pflanzen (*trṇādi*) und Steinen (*śilā*) als auch bei Haaren<sup>75</sup> (*roman*) und Knochen (*asthi*), liegt für Bhāskara damit ein weiteres Mal ein Beweis für die Verbindung mit Geistigkeit vor, die dann ihrerseits als ein Merkmal für die Belebtheit dieser Produkte herangezogen wird (4.181-182):

'Wie Knochengerüst [und] Haare des Körpers in der Tat an Geistigkeit teilhaben, so müßten auch die Steine, Gräser usw. der Erde an Geistigkeit teilhaben. Wie gäbe es sonst Wachstum und Rückbildung [die] an diesen [Produkten doch] deutlich vorkommen? Denn unter Unbelebten werden [Wachstum

---

<sup>72</sup> *cicchaktyaiva dhr̥to deho 'py eṣa tiṣṭhati nānyathā  
brahmāṇḍe tatra kā śaṅkā kartuṃ yogyāsti dhimatā.*

<sup>73</sup> Vgl. 10.338-371.

<sup>74</sup> Vgl. 10.357-365. Der Charakter dieser Identifikationen ist jedoch ein anderer als die tantrische Identifizierung von Flüssen mit *nāḍīs* des Körpers, usw., wie SALOMON: 177f. sie hervorhebt.

<sup>75</sup> Ganz anders wird z.B. von Bhavya (*Madhyamakahr̥daya*) die Empfindungsunfähigkeit von Haaren oder Fingernägeln vorausgesetzt und analog zum Nachweis für die Empfindungsunfähigkeit von Pflanzen herangezogen (SCHMITHAUSEN 1991a: 88<sup>498</sup>; 90<sup>507f.</sup>).



und Rückbildung] in wirklich überhaupt keinem Fall beobachtet!'.<sup>76</sup>

So auch 12.64:

‘Sprich, wie [kann] das Knochengerüst in deinem Körper wachsen und sich zurückbilden, und [wie ist] dies Wachsen [deiner] Haare [möglich]? Im Falle [ihrer beider] Unbelebtheit [käme] nämlich keines von beiden vor!’<sup>77</sup>

### 2.1.2.1. Die Geistigkeit des Gesteins

Kaum ein anderer Textzeuge des Hinduismus<sup>78</sup> dürfte eine derart entschiedene Position zugunsten einer Belebtheit von anorganischen Substanzen und sonst im allgemeinen als taub angesehenen Dingen (*bhāva*) vertreten, wie das *CAS* es tut. Wie eben gezeigt, werden Steine als zum Wachstum befähigte Organismen angesehen (*puṣṭihānī*). Nun heißt es an anderer Stelle ausdrücklich, daß auch Steine über Fähigkeiten (*śakti*) verfügten, und diese Tatsache wird unmittelbar zum Nachweis dafür herangezogen, daß in einem solchen Falle Geistigkeit vorliegen müsse.<sup>79</sup> Aus dem oben *sub* 2.1.2 Gesagten geht hervor, daß auch diese *śakti* der Steine eine Fähigkeit sein muß, aus eigenem (*svātantrya*) eine ganz bestimmte, gattungsspezifische Wirkung hervorzubringen (4.141b: *svakārye niyatātmani*). Der die ‘zahlreichen Fähigkeiten’ (*nānā-śakti*) der Steine erwähnenden Stelle (4.180) aber folgt unmittelbar der oben bereits zitierte Abschnitt über ihr Wachstum und ihre Rückbildung

<sup>76</sup> *dehe 'sthijātaṃ romāṇi yathā caitanyabhāñjy alam  
śilātṛṇādikaṃ caivaṃ bhūmau caitanyabhāg bhavet  
anyathā puṣṭihānī staḥ kathaṃ teṣāṃ sphuṭaṃ sthite  
nirjīvānāṃ hi <tenaiva> [te naiva] dṛṣṭe jātv atha kutracit.*

<sup>77</sup> *asthijālasya te dehe <tu> [pu]ṣṭihānī kathaṃ vada  
romṇāṃ rohaṇam etac cājīvatve <nanu> [na tu] saṃsthite.*

<sup>78</sup> Anders verhält es sich mit den Jainas (SCHMITHAUSEN 1991a: 3f;15), deren Auffassung über die Art der Belebtheit von Elementen aber von der Bhāskaras im Grundsätzlichen abweicht (vgl. oben, Anm.30; SCHMITHAUSEN 1991a: 48<sup>276</sup>;57). Zur Auseinandersetzung der Buddhisten mit den Jainas vgl. SCHMITHAUSEN 1991a: 89-91 (Anm.502-508).

<sup>79</sup> 4.141: *sā (scil. śilā) hi śaktiṃ bhajaty eva svakārye niyatātmani | śakteś cetanā-bhāvaḥ sphuṭa eva, na saṃśayaḥ; 4.180: śilāder api yo nānāśaktiyogas tu dṛśyate | sa caitanyaṃ vinā yukto naiva syāt paramāṛthataḥ.*

(4.181-182) nach, sodaß zwei dieser *śaktis* hinsichtlich ihrer *Wirkung* geklärt sind.

Als Merkmale der Geistigkeit wurden neben dem Handeln jedoch auch Erkennen (*jñānakriye*)<sup>80</sup> gefordert. Und in der Tat finden sich Stellen, wo den Steinen ausdrücklich auch eine Fähigkeit zu erkennen (*jñāna*) zugeschrieben wird.<sup>81</sup> Vgl. hierzu 14.196-199ab:

‘Gewiß fehlt hier auch den Steinen usw. das Erkennen nicht im geringsten. ... Wie [könnten] sie andernfalls, da [sie] sich von Regen usw. wie von Regen [lebende] Körper nähren, an ihrem angestammten Platz wachsen und sich zurückbilden? Auch dieser Körper hier ist [seiner] Form [nach] doch ganz deutlich als ein Stein vorhanden. Dennoch ist [in ihm] eine gewisse innere Wesenheit als Erkenner vorhanden. Ohne Zweifel teilt ein Stein in [seinem] Inneren ebenfalls die Existenz dieser [Wesenheit eines Erkenners].’<sup>82</sup>

Neben der Darstellung dieser für die Anerkennung eines lebenden Organismus elementaren *śaktis* der Steine, die, wie noch zu zeigen sein wird, von Bhāskara als Unterscheidungskriterium gegenüber anderen Lebensformen herangezogen werden, kommt es auch mehrfach zur Erwähnung des eine *śakti* notwendig qualifizierenden *svātantrya*<sup>83</sup> des Ge-

<sup>80</sup> So z.B. *ĪPK* 1.1.3cd:

*tathā hi jaḍabhūtānāṃ pratiṣṭhā jīvadāśrayā  
jñānaṃ kriyā ca bhūtānāṃ jīvatāṃ jīvanāṃ matam.*

*Bhāskarī* 65,4: *jñānakriyārūpā cetanatā*; 65,8: *jñānakriye eva ca cetanatvam.*

<sup>81</sup> 4.140: *śilāyā api ... jñānam asty eva ...*

<sup>82</sup> *śilādīnāṃ ca naivāsti jñānābhāvo ’tra leśataḥ*

.....

*anyathā vṛddhihrāsau stāṃ katham eṣāṃ svake pade  
varṣādi vṛṣṭivaśato dehānāṃ iva bhojanāt  
deho ’py ayaṃ śilārūpaḥ sphuṭam evāsti saṃsthitah  
āntaraṃ tu kim apy eva tattvaṃ jñātṛtayā sthitam  
śilāntare ’pi tatsattāṃ bhajaty eva na saṃśayaḥ.*

<sup>83</sup> So beispielsweise 5.168:

*śilādikaṃ katham bhātaṃ purācetanabhāvataḥ  
cinmātrāt tat katham bhāty adhunā svātantryabhājanam*

‘Wie zeigten sich [mir] früher Gestein und andere [Lebensformen] als ungeistig? Wie zeigen sie sich [mir] aufgrund des reinen Geistes nun als Repräsentanten der [Fähigkeit], aus eigenem [zu handeln]!’

Vgl. ferner 5.27; 5.32; 12.67d; 14.211.



steins. Dieses *svātantrya* wird von ihm allerdings vor allem dafür herangezogen, gewisse gegnerische Einwände zu entkräften, die aus der Behauptung, Steine und andere, im allgemeinen für "leblo" angesehene Dinge seien bewußt, ableiteten, daß sie dann ja auch zu sprechen befähigt sein müßten.<sup>84</sup> Bhāskara kommt demgegenüber zu dem Schluß, daß dieses Schweigen (*mauna*) der Dinge vielmehr eine Fähigkeit (*śakti*) bezeuge, nämlich die, die eigene Rede zu bezähmen, und so aus eigenem (*svātantrya*) die Handlung des Schweigens zu vollziehen. In seiner diesbezüglichen Argumentation weist Bhāskara dem Gegner gegenüber auf, daß dieser für sich selbst nur dann Geistigkeit beanspruchen könne, wenn er aus eigenem spreche, und daß dasselbe auch für die der Taubheit geziehenen Dinge gelten müsse, die eben aus eigenem zu schweigen beliebten (5.27).<sup>85</sup> Und er setzt fort (5.33-35):

‘[Wenn du einwendest:] Weshalb pflegen sie dann nicht mit uns der Unterhaltung? [Dann antworte ich:] Was sollen wir tun? Wer [eigene] Fähigkeiten hat (*prabhu*), unterliegt nämlich [solchen] Einwänden nicht. Antworte wahrheitsgemäß: Weshalb beteiligt sich [denn] auch das abgeklärte, geistige brahman [so] wenig wie diese [angeblich tauben Dinge] an einer Unterhaltung? Wo [liegt] der Fehler [an meinem Argument? Und] all die Insekten, [sie] unterhalten sich [doch ebenfalls] niemals mit dir! Gilt etwa deshalb auch für sie, [daß] sie nicht über Geistestätigkeit verfügen?’<sup>86</sup>

<sup>84</sup> Buddhistische Argumente gegen eine Wahrnehmungsfähigkeit von Pflanzen stützten sich u.a. auch auf das Faktum, daß sie nicht sprechen (SCHMITHAUSEN 1991a: 94). Zum Gegenargument von einer ausschließlich auf den Horizont des eigenen Körpers beschränkten Wahrnehmung (*antaḥsaṃjñā*) vgl. WEZLER 1987b; SCHMITHAUSEN 1991a: 92<sup>511</sup>. Zu weiteren Begründungen für die fehlende Kommunikation unter Pflanzen vgl. SLAJE 1989: 156. Patañjali faßte die Anrede des vedischen Dichters an die beim Opfer verwendeten Preßsteine (‘Hört, ihr Steine!’) jedenfalls im wörtlichen Sinne auf (THIEME: 376f.), gestand einem Lehmklumpen (*loṣṭa*) demgegenüber aber keine Vernunft zu (THIEME: 378).

<sup>85</sup> *svātantryeṇa mahāmaunaṃ śrītā bhāvāḥ, katham jadāḥ anyathā te 'pi caitanyaṃ na yuktam syāt kadācana*  
‘Die Dinge halten sich aus eigenem an [ihr] großes Schweigen, weshalb sind sie [dann] taub? Wäre es anders [und das Handeln aus eigenem kein Merkmal für Geistigkeit, dann] besäße auch du [, der du aus eigenem sprichst], niemals Geistigkeit.’

Zur vollständigen *svātantrya*-Diskussion vgl. 5.27-32.

<sup>86</sup> *asmābhiḥ saha saṃvādaṃ kiṃ na kurvanti te tadā*

Auch unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Steine werden Einwände zurückgewiesen, die für die Gültigkeit von Bhāskaras Lehre, Steine seien bewußte Lebewesen, deren Fähigkeit zu sprechen fordern (14.207f.).<sup>87</sup> Bhāskara begegnet ihnen damit, daß ja aufgrund der Unfähigkeit von Steinen, Sprachlaute hervorzubringen, keinerlei Erinnerung an die einzelnen Worte vorliegen könne.<sup>88</sup> Dennoch liegt die behauptete Redseligkeit (*vācālatva*) von Steinen vor, und zwar in Form ihres Schweigens (14.210).<sup>89</sup> Denn (14.211):

‘Nur Redseligkeit ist zur Ausführung des Schweigens befähigt.  
[Und] Schweigen ist die Bezähmung der Rede. Auf Taubes trifft diese [Bezähmung aber] nicht zu!’<sup>90</sup>

Das "Sprechen" der Steine kann daher keine wechselseitige, zweckgebundene Unterredung, sondern nur eine Selbstreflexion ganz allgemeinen Charakters bedeuten (14.215):

‘Und unter Bezugnahme darauf’<sup>91</sup> [sind] die "Unterredungen" [von Steinen das, was] man eine Selbstreflexion allgemeiner

---

*kiṃ kurmaḥ prabhavo योग्या ना द्येषु भवन्ति हि  
शान्तं ब्रह्मपि चद्रूपं कथं सम्वादब्रह्मज्ञानं  
नस्ति सत्यतया ब्रूहि यद्वद एते 'पि का क्षतिः  
कृता कथा ना कुर्वन्ति त्वया साहा कदाचन  
सर्वे तेनैतानां किं तेषां अपि युज्यते.*

Zu *kṛta* vgl. DAS 1988: 265.

<sup>87</sup> *śilāyā योग्या तेना कथायां कारणे भवति  
सिद्धिः सामर्थ्या शक्तां स्फुटं एवास्ति संस्थिता  
मृदं अव्यक्तं चरुतिं चेत्यं मृदुदेहं शक्ततां स्फुटं  
कथयति एव कथने यत्नेना महातां स्वयम्.*

Zur vollständigen Diskussion vgl. 14.206-216.

<sup>88</sup> 14.209cd: *śabdoccāre hy aśaktasya kā śabdasmṛtikalpanā.*

<sup>89</sup> *cinmayī tac chilā sadbhir vācālā parikṛitā  
vācālatvaṃ ca tasyās tan maunabhāvena saṁsthitam.*

<sup>90</sup> *vācāla eva maunasya karāṇe śakta ucyate  
maunaṃ vāconiyamaṇaṃ taj jādē nopadyate.*

<sup>91</sup> D.h., bei äußerlicher Gleichsetzung von Steinen mit menschlichen Leibern (oben 14.198ab) sowie bei metaphysischer Betrachtungsweise, dergemäß jedes alles ist (*sarveṣāṃ sarvabhāvena*) (vgl. 14.213-214 und oben, Anm.41).



Art nennt, [aber] keine in Raum und Zeit wechselseitig geführten, zweck[gebundenen] Gespräche.’<sup>92</sup>

#### 2.1.2.1.1. Ihr allgemeiner Charakter

Alles ist ausschließlich aus Geist (*cit*) gemacht.<sup>93</sup> Ein Unterschied liegt nur darin begründet, ob er — wie als reiner (*śuddha*) Geist — in allem in übereinstimmender Weise (*sāmānya*) bloß existiert (*sattāmātra*),<sup>94</sup> oder ob er aufgrund einer besonderen Ausprägung (*viśeṣa*) auch über besondere Fähigkeiten (*śakti*) verfügt.

Der reine Geist ist (*sattā*), und dieses Sein ist nicht zu trennen (*sahaja*) von seinem Offenbarwerden (*sphūrṭi*).<sup>95</sup> Als solches Sein existiert der reine Geist auch im Steine.<sup>96</sup>

#### 2.1.2.1.2. Ihr besonderer Charakter

Entscheidend ist nun die Frage, wie es zu einer dieser bei allen gleichermaßen übereinstimmenden (*sāmānya*) Geistigkeit gegenüber bestehenden Besonderheit (*viśeṣa*) des *caitanya* kommt, und wie dieses sich erkenntnismäßig auswirkt. Bhāskara stützt sich hier auf die Theorie eines ‘materiell-biologisch’ orientierten, kognitiven Modells, mit dessen Hilfe er die unterschiedlichen Wahrnehmungsvermögen (*śakti*) auf die unterschiedlichen Zusammensetzungen (*saṁyoga*, *saṁsthāna*, *sanniveśa*) der die Körper konstituierenden Elemente (*dhātu*, *bhūta*) zurückführt (10.56):

‘Die Geistigkeit auch des Steines wurde [ihrer] Allgemeinheit nach früher [bereits] mehrfach nachgewiesen. Denn [ihre] Be-

<sup>92</sup> *kathāś cātra parāmarśaḥ sāmānyātmaka īritāḥ na deśakālakalitāḥ prayojanakathā mithaḥ.*

<sup>93</sup> 11.67a: *sarvaṁ cinmayam evāsti*; 11.75ab: *yā cic chive sthitā seyaṁ śilāyām api vidyate.*

<sup>94</sup> 5.40ab: *yā hi śuddhā cetanatā, sā sarvatra samā sthitā*; 11.71ab: *sattā śuddhacito yeyaṁ sā sarvatra samā sthitā.*

<sup>95</sup> 14.206ab: *sattā hi sahajā sphūrṭiḥ śuddhacit saiva saṁsmṛtā*; vgl. auch 11.79ab: *asphūrter api kā sattā tāṁ vinā kasya sā sphūret.*

<sup>96</sup> 14.205ab: *śuddhā cit tu śilāyām ca sattāmātreṇa tiṣṭhati*; vgl. ferner 4.183ab: *sattāmātreṇa caitanyaṁ śilādīnāṁ na kāryataḥ*; 10.56a-c: *śilāyā api caitanyaṁ sādhitam ... | sāmānyena ...*

sonderheit ergibt sich [ja nur] aus der Funktion der [besonderen] Zusammensetzung der Elemente [des Körpers].<sup>97</sup>

Aus der metaphysischen Perspektive betrachtet gilt zunächst jedoch, daß die einzelnen Elemente (*dhātu*, *bhūta*) des Körpers ja selbst bloß eine Manifestation des Geistes (*cit*) sind.<sup>98</sup> Der essentielle Teil (*sārabhāga*) dieser einen Körper aufbauenden Elemente wird zum Samen.<sup>99</sup> Als Essenz dieser Elemente, die ja eine Manifestation des Geistes sind, ist dieser Same ein *jīva*, der damit ein Teilchen (*kaṇa*) dieses Geistes bildet.<sup>100</sup> Existierte der Geist in den Elementen erst bloß, so kommt er als deren Essenz bildender Same zur Erscheinung (14.69)<sup>101</sup> und wird erst im Fötus wegen der besonderen Zusammensetzung der Elemente befähigt (*śakta*), eine Bewegung auszuführen (14.70).<sup>102</sup> Hier wird also die Ausbildung einer *śakti* zweifelsfrei an die besondere Zusammensetzung der Grundelemente gebunden! Gleiches gilt nun aber auch für die Fähigkeit zur Geistestätigkeit (*cetana*). Diese nämlich wird ausdrücklich als Ergebnis einer Umwandlung (*vikāra*) der körperlichen Elemente bezeichnet (5.37):

<sup>97</sup> *śilāyā api caitanyaṃ sādhitam bahuśaḥ purā  
sāmānyena viśeṣo hi dhātusaṃyogavṛttijaḥ.*

<sup>98</sup> 11.76: *dhātavaś ca cito rūpaṃ paramārthena saṃsmṛtāḥ | himādir iva toyasya sarvaṃ rūpaṃ citeḥ smṛtam*; 14.68c: *bhūtāni hi cito rūpaṃ*; 14.69ab: *sattāmātreṇa bhūteṣu vidyate cin ...*. Vgl. dazu auch WEZLER 1992b: 403<sup>52</sup>. Bhāskara scheint die Termini *dhātu* und *bhūta* nicht strikt im Sinne der medizinischen Fachsprache zu differenzieren. Wenngleich im Zusammenhang mit embryonaler Entwicklung vorwiegend *dhātu* für die Elemente des Körpers gebraucht wird, so findet sich doch auch wiederholt *bhūta* verwendet. Zu Belegen für die Austauschbarkeit der beiden Begriffe im Gebrauch Bhāskaras vgl. unten, Anm.103f., wo die Fähigkeit zu Geistestätigkeit einmal auf *dhātu...sanniveśa*, ein andermal auf *bhūtasanniveśa* beruhend geschildert wird. Daß aber der Same eines der sieben Elemente (*dhātu*, *sāra*) des Körpers bilde, entspricht ganz der Theorie der Mediziner (vgl. dazu DAS 1984: 237f.).

<sup>99</sup> 14.67a-c: *dehārambhakabhūtānāṃ sārabhā <g yo> [go] 'tra śukratām | yāti ...*.

<sup>100</sup> 14.68: *tac chakraṃ jīvarūpaṃ syād bhūtasāratayā sthiteḥ | bhūtāni hi cito rūpaṃ jīvo 'yaṃ tatkaṇaḥ smṛtaḥ*; 14.71ab: *sajīvam eva śukraṃ tad garbhe patati yoṣitām.*

<sup>101</sup> *sattāmātreṇa bhūteṣu vidyate cin na saṃsṛtā  
śukre prasāram āyāti bhūtasāratayā sthite.*

<sup>102</sup> *garbhe 'tha kālavaśato dhātusaṃsthānāyogataḥ  
ceṣṭāyāḥ karaṇe śaktā bhava <n>ty eva, na saṃśayaḥ.*



‘Und was wäre denn diese Geistestätigkeit? ... Sie ist nämlich nichts als eine auf einer Zusammensetzung der Elemente beruhende Umwandlung [derselben]!’<sup>103</sup>

So auch 11.72-74c:

‘Die Zusammensetzung der Elemente [wiederum] entstand kraft des Miteinbezogeneins des Geistes. Sie nämlich bringen unter den Menschen die je eigenen Gegenstände ins Bewußtsein, [aber] nirgendwo andere. Wäre es anders, so verginge doch die Geistestätigkeit beim Tode, [mit dem] eine Umwandlung der Elemente [eingerheht], gewiß nicht. Auch hörte eine [schädliche] Umwandlung [der Elemente] niemals durch [die Wirkung von] Heilmitteln auf. Wie dieser Körper eine Umwandlung von Elementen [darstellt], genauso müßte aber auch die Geistestätigkeit der Menschen eine ihrer Umwandlungen sein.’<sup>104</sup>

Dies bedeutet, daß Phänomene des Geistes wie Erinnerung usw.<sup>105</sup> Produkt einer Entwicklung sind, die sich allmählich vollzieht, und zwar in Abhängigkeit von der Umwandlung der Elemente.<sup>106</sup> Zwar ist der Same Geist, aber das taube Sperma(*retas*)<sup>107</sup> wird — nach

<sup>103</sup> *cetanam ca kim etat syād ...  
vikāramātram hīdam syād dhātūnām sanniveśataḥ.*

<sup>104</sup> *dhātūnām sanniveśo 'yam cidāveśavaśotthitaḥ  
narāṇām te hi cetanti svacetyam netare kvacit  
sannipāte 'nyathā dhātuvikāre cetanam tu tat  
gacchen no vikṛtiṃ śāmyen na ca pathyaiḥ kadācana  
yathā dhātuvikāro 'yam deho nṛṇām tathaiva tu  
cetanam tadvikāraḥ syād ... .*

Zu 11.72ab vgl. 5.37 (Anm.103) und 14.81:

*yā tv asya cetanatāsty antar vilakṣaṇatayā sthitā  
sā bhūtasanniveśotthā citaḥ kṣubdhatayā sthitiḥ.*

Zu 11.73cd vgl. 10.57:

*anyathā sannipāte syāt katham caitanyaviplavaḥ  
auśadhais tatpratīkāś ceti saṁśrutyā śāmyatām.*

<sup>105</sup> Vgl. 14.73a: *garbhasya smaraṇam yat tu ... .*

<sup>106</sup> Dies die Auffassung der einheimischen Mediziner (Suśruta, Bhāvamīśra), wonach sich im Fötus erst mit der Ausbildung des Herzens eine Regung des Geistes (*cetanadhātu*) einstellt, vgl. LÜDERS: 45f.

<sup>107</sup> Vgl. auch 5.38ab: *retobhāve tvam apy āsij jaḍa eva na saṁśayaḥ* (‘Auch du warst — [als du noch] Same warst — ohne Zweifel völlig taub’).

einer anfänglichen Phase bewußtlosen Seins als Embryo — eine Geistestätigkeit erst noch entwickeln (14.74):

‘Die wie das Wasser der Taubheit geziehene Embryo-Flüssigkeit beginnt in der Tat ihrer Natur gemäß [erst] allmählich den Geist zu regen.’<sup>108</sup>

#### 2.1.2.2. Differenzierung der Lebensformen nach ihrem kognitiven Horizont

Der Unterschied (*viśeṣa*) in den Erkenntnisinhalten einzelner Gattungen von Lebewesen beruht auf ihrem jeweiligen kognitiven Horizont,<sup>109</sup> und dieser wiederum hängt von der besonderen Zusammensetzung der Elemente ihrer Körper ab, die zu einer spezifischen Erkenntnis befähigen. Bhāskara verdeutlicht dies durch folgendes Bild: Ein

<sup>108</sup> ... *aṇḍaraso* ... *toyavaj jāḍyadūṣitaḥ*

*kālena cetanībhūvaṃ gacchann eva svabhāvataḥ.*

Vgl. auch 5.40 cd: ... *jīvabhāvo 'yaṃ jāḍe 'trāṇḍarase* ... . Schon den vedischen Indern war die physiologische Identität zwischen dem Ei eines Vogels und dem Embryo des Menschen bekannt, weshalb mit *āṇḍā* im Vedischen der noch ungestaltete Fötus bzw. eine Fehlgeburt im frühen Entwicklungsstadium der Frucht bezeichnet wird (HOFFMANN: 428f.). *aṇḍa* ist auch später noch — wenngleich seltener — für ein embryonales Stadium in Gebrauch (SUNESON: 119<sup>43</sup>, der die Beziehung zum Veda aber nicht erwähnt; das von ihm S.116 als Testimonium herangezogene *Samvarodayatantra* — 8. Jh. — gibt im wesentlichen nur die klassische Sāṅkhyalehre wieder, wozu *GiPh* 1: 364f.). Die Texte beschreiben die Entwicklung des Embryo über ein flüssiges Stadium hin zu fortschreitend festeren Formen (*ghana*), wobei ab etwa dem 2. Monat (oder auch später) die Ausbildung der Gliedmaßen und Organe einsetzt (SUNESON: 110f.; 114). Diese Entwicklung ist (auch im Sāṅkhya) als Voraussetzung für die Ausbildung von Empfindungs- und Bewußtseinsfähigkeit angesehen worden (*GiPh* 1: 364f.). Ähnliches lehren auch die Mediziner (SUNESON: 114). Mit *aṇḍarasa* dürfte bei Bhāskara demnach die ‘Flüssigkeit (*rasa*), die der Embryo (*aṇḍa*) [zunächst einmal] ist’ gemeint sein.

<sup>109</sup> In den Brāhmaṇas werden auch andere einen Unterschied zwischen Mensch und Tier begründende Kriterien genannt, wie etwa, daß der Mensch ein zweifüßiges, aufgerichtetes, domestiziertes Tier sei, das opfern kann (HALBFASS: 268f.). Daß der Mensch sich durch Vernunft auszeichne, und bei ihm der *ātman* manifester sei als anderswo, kommt bereits im *Aitareyāranyaka* (2.3.2) zum Ausdruck (HALBFASS: 269f.), wo auch die Erkenntnisfähigkeit als Ordnungskriterium herangezogen wird (WEZLER 1992b: 401f.). In ähnlicher Weise hebt auch die Mīmāṃsā den Menschen als denkendes und planendes Wesen hervor (HALBFASS: 275f.). In den epischen und purāṇischen Texten setzte sich dann der Gedanke vom soteriologischen Privileg des Menschen durch (Ibid.: 271). Gemäß Pakṣilasvāmin und Śaṅkara gebrauchten auch Tiere Erkenntnismittel, doch fehlt ihnen das Verlangen nach Erlösung (Ibid.: 279f.).



Spiegel ist befähigt, Lichtstrahlen reflektierend nach außen zu verbreiten, nicht aber ein Gewebe. Der Unterschied für diese Fähigkeit liegt, wie klar einzusehen ist, in der unterschiedlichen materiellen Zusammensetzung der beiden Stoffe. Ebenso tritt der Geist dort *äußerlich* in Erscheinung, wo ein zur Reflektion befähigter materieller Erkenntnisapparat (*puraṣṭaka*)<sup>110</sup> vorhanden ist, also nicht bei Steinen:<sup>111</sup>

‘Bei den Steinen usw. wird überhaupt nichts Äußerliches in einem *puraṣṭaka* [erkenntnismäßig] erfaßt.’<sup>112</sup>

So kommt es also in dieser Weise, d.h. aufgrund einer besonderen Zusammensetzung der Elemente, zu — gegenüber anderen Lebensformen — besonderen (*viśeṣa*) Fähigkeiten (*śakti*) der Menschen (11.80):

‘Im absoluten Sinne besteht aber tatsächlich eine Besonderheit der Menschen, die eine aus der [besonderen] Zusammensetzung der Elemente [entstandene] Fähigkeit ... ist.’<sup>113</sup>

Im eben zitierten Fall meint Bhāskara die nur bei Menschen beobachtete Fähigkeit, sprachliche Mitteilungen verstehen (*śravaṇa*) und danach handeln zu können.<sup>114</sup>

Abgesehen von diesen die Außenwelt betreffenden Unterschieden im Erkennen zwischen Mensch und Gestein, zeigt sich jedoch auch bezüglich der Innenerkenntnis beider ein gewisser Unterschied. Eine innerliche Selbstbezogenheit (*vimarśana*) ist zwar bei allen Existenzformen gleichermaßen vorhanden,<sup>115</sup> doch besteht — eben aufgrund der

<sup>110</sup> Zur Definition des *puraṣṭaka* bei Bhāskara vgl. 14.204:

*puraṣṭakam ca dehe 'ntas tanmātram pañcakam tathā  
mano'haṅktidhīttatvatrayam ceti vidur budhāḥ.*

<sup>111</sup> 14.202 sagt:

*ādarśe patitam tejah prasṛtiṃ yāti no paṭe  
puraṣṭake tathā cit sā jṛmbhate na śilāpade.*

<sup>112</sup> 4.189cd: *bāhyam puraṣṭa <kenai°> [ke nai]va vyāptam tatra śilādiṣu.*

<sup>113</sup> *narāṇām tu viśeṣo 'yam asty eva paramārthataḥ  
yā tv ... śaktir dhātūnām sanniveśataḥ.*

<sup>114</sup> Das vollständige Zitat (11.80cd) lautet: *yā tv etacchravaṇe śaktir dhātūnām sanniveśataḥ*. Was in besagtem Kontext zu verstehen (*śravaṇa*) sein soll, sind Bhāskaras vorangegangene Ausführungen über das Vorhandensein von Geistestätigkeit in allen Wesen mit der angefügten Aufforderung, als Konsequenz aus seiner Lehre den unbegründeten Hochmut auf die ausschließliche Geistestätigkeit nur der Menschen fahren zu lassen (11.81, vgl. dazu unten sub 3).

<sup>115</sup> 4.189ab: *vimarśanam āntaram yat tat sarvatra samam sthitam.*

Zusammensetzung der Elemente — ein Unterschied hinsichtlich der *Deutlichkeit* (*sphuṭatā*), mit der diese Geistigkeit sich etwa in einem menschlichen Körper als Subjekt ihres eigenen Erkennens zeigt (14.201).<sup>116</sup> Für sich selbst deutlich aber wird Geistigkeit erst dadurch, daß sie Vorstellungen erzeugt.<sup>117</sup> Ohne Vorstellungen (*nirvikalpa*) vorhanden ist sie ja gleicherweise in allem,<sup>118</sup> so auch in den Steinen. Daher will Bhāskara den Begriff der Taubheit (*jaḍatva*) nur mit Bezug auf diese Tatsache auf Steine angewandt akzeptieren, die in der Unfähigkeit, Vorstellungen haben zu können (*vikalpākṣamatā*) besteht (12.66):

‘Die Geistigkeit ist auch in Steinen als vorstellungsfreie vorhanden. Die Taubheit an ihnen [besteht] letztlich in dieser Unfähigkeit zu Vorstellungen.’<sup>119</sup>

Dies besagt nun nicht, daß Vorstellungen (*vikalpa*) grundsätzlich fehlten, sondern vielmehr, daß sie im Bewußtsein eines Steines nicht reflektiert (*prasāra*) werden, was für Bhāskara jedoch einen "klassischen" Fall des *svātantrya*, des Wirkens aus eigenem darstellt (12.67):

‘Gewiß [ist, daß] es in einem [Stein] zwar auch eine Vorstellung gibt, [doch gibt es sie] bloß [ihrem] Sein nach. Sie tritt [deshalb] nicht [in seinem Bewußtsein] auf, weil [er] aus eigenem einen solchen Zustand [innehat].’<sup>120</sup>

Diese Tatsache wird dann noch auf die metaphysische Ebene gehoben, indem eine Vorstellung, die nicht ins Bewußtsein tritt, als subtilste Form des Ichbewußtseins bezeichnet wird (12.68).<sup>121</sup> Daraus darf aber nicht abgeleitet werden, daß die Steine sich deshalb etwa in Versenkung (*sa-*

<sup>116</sup> *dhātūnām sanniveśena dehe 'ntaḥ sphuṭatā param caitanyasya smṛtā sadbhir vijṛmbhā mātrūpiṇi.*

<sup>117</sup> 12.65: *citsattā ... | sarvatraiva tu hṛddeṣe vikalpavaśataḥ sphuṭā*  
‘Überall aber wo (*deśa*) er in einem [individuellen menschlichen] Herzen (*hṛd* = innerlich) existiert, ist der Geist kraft der [Ausbildung von] Vorstellungen deutlich.’

<sup>118</sup> 12.65ab: *citsattā nirvikalpeyaṁ sām्यena kṛtasamsthitiḥ.*

<sup>119</sup> *śilāyām api caitanyaṁ nirvikalpatayā sthitam jaḍatvaṁ tatra yat seyaṁ vikalpākṣamatā param.*

<sup>120</sup> *vikalpo 'pi ca tatrāsti sattāmātreṇa niścitam prasāramātraṁ nātrāsya svātantryeṇa ta <yā> [thā] sthiteḥ.*

<sup>121</sup> *prasāreṇa vihīno 'yaṁ vikalpo nanu daiśikaiḥ atisūkṣmaḥ parāmarśaḥ proktaḥ śivapade sthitaḥ.*



*mādhī*) befänden. Kraft des *svātantrya* der Steine treten zwar keine Vorstellungen in ihr Bewußtsein, wofür Bhāskara allein den Begriff des *jāḍya* angewandt wissen will, und das Merkmal für die Versenkung ist ihm doch dies (10.118-119):

‘Der höchste Gipfel der Taubheit jedoch hat die Form der Großen Geistigkeit. ... [Bloßes] Unvermögen wird demgegenüber für gänzlich tadelnswerte [Taubheit] gehalten. Doch Taubheit aus eigenem ist die höchste Frucht der Versenkung.’<sup>122</sup>

Worin besteht dann aber der Unterschied zwischen der freiwilligen Taubheit der Steine und dem Versenkungszustand? In der Versenkung wird ein *gleichsam* tauber Zustand eingenommen, *nachdem* die Wirklichkeit *richtig erkannt wurde* (*jñāna, viveka*)<sup>123</sup> und wenn alle Vorstellungen (*vikalpa*) tatsächlich fehlen. Denn — wie erinnerlich — existieren ja auch im Stein die Vorstellungen immer noch, wenngleich sie aus eigenem nicht in sein Bewußtsein treten.<sup>124</sup> Und deshalb sieht Bhāskara allein den Menschen für die Gewinnung dieses Zustandes als befähigt an (13.136-138):

‘Die Abgewandtheit von den Dingen kommt kraft der Reflexion zustande. Das ist der vorstellungsfreie Zustand, aber kein Zustand wie Steine [ihn haben]. Genau dieser [vorstellungsfreie Zustand] aber gelingt den Menschen durch richtiges Erkennen, aber nicht in anderer Weise. Denn unter der Voraussetzung des richtigen Erkennens zeigen die Dinge sich vor dem [Erkenner] als eines. [Und] wenn [alle] die Dinge als ein einziger Gegenstand der Erkenntnis vor [den Erkenner] träten,

<sup>122</sup> *jāḍyasya tu parā kāṣṭhā mahācaitanyarūpiṇī*

.....

*asāmarthyam tu yat tatra tan nindyam kevalam matam  
svātantryeṇa jādātvaṃ tu samādheḥ paramaṃ phalam.*

<sup>123</sup> Vgl. auch 5.346ab: *te* (scil. *mahāyogināḥ*) *jaḍā iva tiṣṭhanti sarvaṃ jñātvāpi satyataḥ.*

<sup>124</sup> Vgl. 10.128cd: *svātantryeṇa tu yaj jāḍyaṃ saiṣā vaikalpikā daśā.*

dann wäre der vorstellungsfreie Zustand erreicht, aber nicht [wäre er] aufgrund von Taubheit [erreicht].<sup>125</sup>

### 3. Die tadelnswerte Ansicht von der Einzigartigkeit menschlichen Bewußtseins

Seiner Position hinsichtlich der Geistigkeit aller Wesen gemäß tadelt Bhāskara den Hochmut (*abhimāna*) der Menschen, den sie aufgrund der irrtümlichen Meinung, sie allein verfügten über Geistesregungen, hegen.<sup>126</sup> Er hatte ja gezeigt, daß Betätigung des Geistes etwas ist, das sich erst nach und nach — und zwar abhängig von der Zusammensetzung der Elemente des betreffenden Körpers — entwickelt, und somit allen Existenzformen — wenngleich verschieden befähigt — zukommt (5.37-38):

‘Und was wäre denn diese Geistestätigkeit? Etwas Unvollkommenes erzeugt deinen Hochmut! Sie ist nämlich nichts als eine auf einer Zusammensetzung der Elemente beruhende Umwandlung! [Denn] auch du warst — [als du noch] Same warst — ohne Zweifel völlig taub. Du brauchst [daher deshalb] keinerlei Hochmut zu hegen, da du [nun] deinen Geist gebrauchst!’<sup>127</sup>

So sagt er auch an anderer Stelle (11.80-81):

‘Im absoluten Sinne besteht aber tatsächlich eine Besonderheit der Menschen, die eine aus der [besonderen] Zusammensetzung der Elemente [entstandene] Fähigkeit, diese [Lehre von der Geistigkeit aller Wesen] zu verstehen, ist. Diese Menschen

---

<sup>125</sup> *vaimukhyaṃ yat padārthebhyo vivekavaśato bhavet  
nirvikalpā sthitiḥ seyaṃ na śilāvad avasthitiḥ  
samyagjñānena seyaṃ tu nṛṇāṃ sidhyati, nānyathā  
samyagjñāne yato bhāvāḥ sphuranty ekatayā puraḥ  
ekavijñānaviṣayā bhāvāś cet syuḥ purogatāḥ  
nirvikalpā sthitiḥ siddhā tad bhaven na tu jāḍyataḥ.*

<sup>126</sup> Die Betätigung des Geistes für sich allein genommen ist von soteriologisch untergeordneter Bedeutung. Es kommt auf die Fähigkeit zu (richtigem) Erkennen, welches den *samādhi* ermöglicht, an.

<sup>127</sup> *cetanam ca kim etat syād apūṇam te 'bhimānakṛt  
vikāramātram hidaṃ syād dhātūnām sanniveśataḥ  
retobhāve tvam apy āsij jaḍa eva na saṃśayaḥ  
nābhimānas tvayā kāryaś cetano 'smṛti kaścana.*



in der Welt [aber], die dies verstanden haben [und danach handeln, indem] sie den Hochmut bezüglich ihrer Geistigkeit fahren lassen, die nennt man Menschen, [doch] nicht die anderen von schwachem Verstand.<sup>128</sup>

Es dürfte vor diesem Hintergrund Bhāskaras Wort von der frühlingsgestimmten Wand aus Holz (*dārukudya*) durchaus ernst gemeint und nicht der von THIEME: 380 dargestellten 'einbildungskräftigen Interpretation der Wirklichkeit' zu subsumieren sein, wie sie 'am eindruckvollsten vom Dichter vertreten wird, für den "auch der Stein weint, auch das Herz des Diamanten bricht" (Bhavabhūti)'.<sup>129</sup> Bhāskaras Mitgefühl mit den von den Leuten (*loka*) als leblos angesehenen Dingen findet seinen tiefsten Ausdruck in den schönen Worten (1.17-18):<sup>130</sup>

'Das Taubsein, das die Leute hier jedoch den Dingen zuschreiben, das [gilt] für uns nicht. In dieser Welt, die nichts als Śiva ist, hat [auch] Wunderbares einen festen Platz. ... Oh ihr Dinge, weshalb haltet ihr euch ringsum an diese Kläglichkeit [und] schweigt weiter, obschon ihr von den Leuten diese Unwahrheit von eurer Taubheit zu hören bekam? Ihr [seid doch auch] dieses Wesentliche, dessen Teile die Macht [besitzen], den Menschen an Geistigkeit teilhaben zu lassen. Doch wenn euer Schweigen andererseits einem [Erkenntnis-]Licht gleicht, [so] ist es die in euer Inneres gelegte Selbstreflexion,'

<sup>128</sup> *narāṇām tu viśeṣo 'yam asty eva paramārthataḥ  
yā tv etacchravaṇe śaktir dhātūnām sanniveśataḥ  
etac chrutvābhimānaṃ ye tyajanti bhuvi mānavāḥ  
cetanatvasya proktās te narā nānye kubuddhayaḥ.*

<sup>129</sup> *CAŚ* 13.230ab: *dārukudye yathaivāsti vāsantikarasātmatā*. Ganz anders demgegenüber auch Bhartṛhari: *tad*-(scil. *vāg*)-*utkrāntau viśaṃjño 'yaṃ* (scil. *dehī*) *drśyate kāṣṭhakudyaavat* (*VP* 1.135cd). Zur 'vernunftlosen Tür' (aus Holz?) bei Patañjali vgl. THIEME: 379.

<sup>130</sup> *jaḍatvaṃ yad bhāveṣv iha vadati lokas tu tad idaṃ  
na naś citraṃ niṣṭhāṃ vrajati śivamātre 'tra jagati*

.....

.....

*he bhāvāḥ kim idaṃ bhavadbhir abhito dīnatvaṃ evāśritaṃ  
lokebhyo nijajāḍyam etad anṛtaṃ śrutvā hi maunaṃ sthitāḥ  
yūyaṃ tad hṛdayaṃ yadaṃśavibhavāc caitanyabhāgī jano  
maunaṃ vo yadi vā prakāśavad idaṃ svāntaḥkṛtāmarśanam.*

sowie in (1.46):<sup>131</sup>

‘Dinge haben tatsächlich vielfache Fähigkeiten, sind mannigfaltigem Werke verschrieben [und] — traun! — der Unterstützung des nach Lust verlangenden Menschen hingegeben. Doch kümmern sie sich in ihrem Inneren kein bißchen um ihren eigenen Nutzen. Im [Gesichts]feld gemeiner Menschen jedoch wurde ihre Taubheit zur Gewißheit!’<sup>132</sup>

## LITERATUR

- |                 |   |
|-----------------|---|
| <i>Bhāskari</i> | Bhāskarakaṇṭhas <i>Bhāskari</i> in <i>ĪPV</i> .   |
| BHATT           | Bhatt, Bansidhar: ‘The Concept of the self and liberation in early Jaina Āgamas’, <i>Self and Consciousness. Indian interpretation</i> . Rome 1989: 132-172.  |
| <i>Buddhism</i> | <i>Buddhism and Nature. Proceedings of an International Symposium on the occasion of EXPO 1990</i> . Tokyo 1991.  |
| CAS             | <i>Rājānaka Bhāskarakaṇṭha’s Cittānubodhiśāstram</i> . Edited by Sushama Pandey. Varanasi 1990. Āgamagranthamālā 1.   |
| DAS 1984        | Das, Rahul Peter: ‘[Rezension von:] G.U. Thite: Medicine. Its Magico-Religious Aspects according to the Vedic and Later Literature. Poona 1982’, <i>Indo-Iranian Journal</i> 27.1984: 232-244.  |
| DAS 1988        | Id.: <i>Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapālas Vṛkṣāyurveda kritisch ediert, übersetzt und kommentiert</i> . Mit einem Nachtrag von G. Jan Meulenbeld zu seinem Verzeichnis ‘Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents’. Stuttgart 1988. Alt- und Neu-Indische Studien 34. |
| ELIADE          | Eliade, Mircea: <i>Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte</i> . Frankfurt/M. <sup>2</sup> 1989.   |
| <i>GiPh</i>     | Frauwallner, Erich: <i>Geschichte der indischen Philosophie</i> . Salzburg 1953-1956 (2 Bände). Reihe Wort und Antwort.6.   |
| HALBFASS        | Halbfass, Wilhelm: <i>Tradition and reflection. Explorations in Indian thought</i> . 1st Indian edition. Delhi 1992. Sri Garib Dass Oriental Series 133.  |

<sup>131</sup> *vividhavibhavā ete bhāvā vicitrakṛtau ratā  
upakṛtiparāḥ santy evāho janasya sukhārthinaḥ  
na ca nijahṛdi svārthāpekṣām manāg api kurvate  
kujanaviṣaye jādyaṃ tv eṣām prasiddhim upāgatam.*

<sup>132</sup> Für seine sachkundigen und hilfreichen Bemerkungen möchte ich Herrn Dr. R.P. Das meinen herzlichen Dank aussprechen!



- HOFFMANN Hoffmann, Karl: 'Mārtāṇḍa und Gayōmart', *Aufsätze zur Indo-iranistik* herausgegeben von Johanna Narten. Band 2. Wiesbaden 1976: 422-438.
- ĪPK Utpaladevas *Īśvarapratyabhijñākārikā* in *ĪPV*.
- ĪPV (Abhinavagupta:) *Īśvarapratyabhijñāvimarsinī*. Sanskrit text with the commentary Bhāskari. Edited by K. A. Subramania Iyer and K.C. Pandey. Reprint. Delhi 1986 (3 Bände).
- ĪPVV (Abhinavagupta:) *The Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarsinī*. Edited by Madhusūdan Kaul. Reprint. Delhi 1987 (3 Bände).
- KIRFEL Kirfel, Willibald: *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. 2. Nachdruck der Ausgabe Bonn und Leipzig 1920. Hildesheim 1990.
- KRASSER Krasser, Helmut: *Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis: Laghuprāmāṇyaparīkṣā*. (Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakīrtis 2.) Teil 2: Übersetzung. Wien 1991. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 578. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 7.
- LÜDERS Lüders, Heinrich: 'Zwei indische Etymologien', *Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften von Heinrich Lüders*. Festgabe zum 70. Geburtstag ... . Göttingen 1940: 43-47.
- PTV (Abhinavagupta:) *Parātrīśikavivarāṇa. The Secret of Tantric mysticism. Engl. transl. with notes and running exposition* by Jaideva Singh. Sanskrit text corrected, notes ... by Swami Lakshmanjee. Edited by Bettina Bäumer. Delhi 1988.
- SALOMON Salomon, Richard: 'Legal and Symbolic Significance of the "Menstrual Pollution" of Rivers', *Studies in Dharmaśāstra*. Edited by Richard W. Lariviere. Calcutta 1984: 153-178.
- SCHMITHAUSEN 1985 Schmithausen, Lambert: 'Buddhismus und Natur', *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Herausgegeben von Raimundo Panikkar und Walter Stolz. Freiburg 1985: 100-133.
- SCHMITHAUSEN 1991a Id.: *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokyo 1991. *Studia Philologica Buddhica*, Monograph Series 6.
- SCHMITHAUSEN 1991b Id.: *Buddhism and Nature. The Lecture delivered on the occasion of the EXPO 1990. An enlarged version with notes*. Tokyo 1991. *Studia Philologica Buddhica* 7.
- SLAJE 1989 Slaje, Walter: 'Bewußtsein und Wahrnehmungsvermögen von Pflanzen aus hinduistischer Sicht', *Der orientalische Mensch und seine Beziehungen zur Umwelt. Beiträge zum 2. Grazer Morgenländischen Symposium (2.-5. März 1989)*. Herausgegeben von Bernhard Scholz. Graz 1989. *Grazer Morgenländische Studien* 2: 149-169.
- SLAJE 1993 Id.: *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭikā. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen 'Yogavāsiṣṭha'-Überlieferung*. 2. Pra-

- karaṇa (Mumukṣuvyavahāra). (Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya.1.)* Graz 1993. Arbeiten aus der Abteilung Vergleichende Sprachwissenschaft Graz 7.
- SPEIJER      Speijer, J. S.: *Sanskrit Syntax*. Reprint. Delhi 1980.
- SUNESON      Suneson, Carl: 'Remarks on Some Interrelated Terms in the Ancient Indian Embryology', *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 35.1991: 109-121.
- SYED      Syed, Renate: *Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst*. München 1990.
- TAUSCHER      Tauscher, Helmut: 'Buddhismus und umweltbezogene Ethik', *Der orientalische Mensch und seine Beziehungen zur Umwelt. Beiträge zum 2.Grazer Morgenländischen Symposion (2.-5. März 1989)*. Herausgegeben von Bernhard Scholz. Graz 1989. Grazer Morgenländische Studien 2: 185-200.
- THIEME      Thieme, Paul: 'Beseelung in Sprache, Dichtung und Religion', *Kleine Schriften* [herausgegeben von Georg Buddruss]. Teil 1. Wiesbaden 1971. Glasenapp-Stiftung 5,1: 374-385.
- VP      *Bharṭṛharis Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen* von Wilhelm Rau. Wiesbaden 1977. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42,4.
- WEZLER 1986      Wezler, Albrecht: 'Cattle, field and barley: A note on Mahābhāṣya I 337. 24-27 (Studies in Patañjali's Mahābhāṣya III)', *Adyar Library Bulletin* 50.1986: 431-477.
- WEZLER 1987a      Id.: 'On the term antaḥsamjñā', *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 68.1987: 111-131.
- WEZLER 1987b      Id.: 'Bemerkungen zu einigen von Naturbeobachtung zeugenden Textstellen und den Problemen ihrer Interpretation', *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14.1987: 321-346.
- WEZLER 1992a      Id.: 'Paralipomena zum Sarvasarvātmakatvavāda II: On the Sarvasarvātmakatvavāda and its relation to the Vṛkṣāyurveda', *Studien zur Indologie und Iranistik* 16/17.1992: 287-315.
- WEZLER 1992b      Id.: 'Sanskrit prāṇabhṛt or What Supports What?', *Ritual, State and History in South Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman*. Edited by A.W. Van Den Hoek et al. Leiden 1992: 393-413.

**Summary:** *The present paper has been inspired by a study of Lambert Schmithausen's The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism. Schmithausen observed a decreasing tendency to accept plants and other forms of existence as living or sentient beings, corresponding to — in course of time — an increasing reflexion on this topic. The investigation of Bhāskarakaraṇṭha's Cittānubodhaśāstra may now serve as a counterpart to this generally valid statement, though it must be regarded as an exception*



to Schmithausen's observation. The work is nevertheless most interesting in terms of the history of ideas in India, containing a coherent piece of Śaiva thought, but treating the question of chief characteristics of life only in small portions scattered all over the text. Bhāskara, basically relying on the definition of life as already expressed by Utpaladeva and Abhinavagupta, but observing natural phenomena and critically reflecting upon them, establishes his own particular view by demonstrating in which way not only plants, but also "inorganic" matter such as earth and stones must be regarded as living beings. Thus he, who under influence of the Mokṣopāya deliberately deviates from Abhinavagupta's interpretation of Utpaladeva's definition, proves himself to be a true and witty philosopher, who deserves to be studied more closely in the future.

# On a Prose Passage in the *Yuktidīpikā* of Some Significance for the History of Indian Medicine\*

ALBRECHT WEZLER

1. At the very beginning of his commentary on *Sāṅkhyakārikā* (= SK) 43<sup>1</sup> — or, to be more precise, of his ‘*avataṛaṇa*’, i.e. introductory explanations meant to prepare the reader for the quotation and discussion of the *kārikā* itself — the unknown author of the *Yuktidīpikā* (= YD) brings in the/an opponent<sup>2</sup> to make the following objection (123.16f.)<sup>3</sup>:

*āha: bhāvā iti tatra bhavatābhidhīyate na cāsyā śabdasyārthaṃ  
pratipadyāmahe | tasmād vaktavyam idaṃ ke punar amī bhāvā  
iti |.*

‘You speak of *bhāvas* with reference to it<sup>4</sup>, but we do not understand the meaning of this word; therefore it should be explained [by you] which those *bhāvas* are.’

The defendant replies (123.17f.):

*dharmādyā bhāvāḥ | dharmo jñānaṃ vairāgyam aiśvaryaṃ  
adharma jñānaṃ avairāgyam anaiśvaryaṃ ity ete bhāvāḥ |,*

---

\* For corrections of, and addenda to, my article ‘On Two Medical Verses in the *Yuktidīpikā*’ published in *Journal of the European Āyurvedic Society* 1.1990: 127-148, see my article ‘Der Tod als Mittel der Entsühnung (gemäß dem Dharmaśāstra)’ to be published in 1994 in the proceedings of a symposium (organized by G. OBERHAMMER) entitled ‘Im Tod findet der Mensch sein Selbst’. It seems advisable, however, to mention here too that in the *JEĀS* article on p.132, l.19 from above *pratyakṣata* has to be read (instead of *pratyakṣa*), and on p.136, l.16 from above ‘member’ (instead of ‘number’).

<sup>1</sup> Which reads as follows:

*sāṃsiddhikāś ca bhāvāḥ prākṛtikā vaikṛtāś ca dharmādyāḥ |  
dṛṣṭāḥ karaṇāśrayiṇaḥ kāryāśrayiṇaś ca kalalādyāḥ ||.*

<sup>2</sup> In terms of the dialectical structure of the YD one could speak of a single opponent; with regard to the positions (philosophical, etc.) stated in order to refute Sāṅkhya tenets, however, many different opponents would have to be distinguished.

<sup>3</sup> Reference is to the second edition of R.C. PANDEY, Delhi/Varanasi/Patna 1967. — The new critical edition I am preparing together with Prof. Shujun MOTEGI will be published at the end of 1993, or at the beginning of 1994 at the latest.

<sup>4</sup> The pronoun most probably refers to the concluding sentences of the commentary (in the narrow sense) on SK 42, namely *tasmād bhāvanimittaḥ saṃsāraḥ | tannimit-  
tānutpādanān mokṣaḥ ||* (123.15f.).



but not without adding that regarding these ‘conditions [of the *buddhi*]<sup>5</sup> there is a ‘difference of opinion among the teachers [of Sāṅkhya]’ (*tatrācāryāṇāṃ vipratipattiḥ*).<sup>6</sup> The subsequent part of the ‘*avataraṇa*’ is then, as expected, devoted to outlining the various opinions of Pāñcādhikaraṇa, Vindhyavāsin and finally Īśvarakṛṣṇa himself.<sup>7</sup> According to the opinion of the latter<sup>8</sup> ‘the *bhāvas* are threefold, [viz.] *sāṃsiddhika*, *prākṛtika* and *vaikṛtika*’, i.e. ‘are seen’ to occur in three different forms, ‘one innate, one caused by [an inflow of] primary matter<sup>10</sup> and one caused by (a) transformation-product(s)’.<sup>11</sup> *Kārikā* 43, however, in addition introduces the dichotomy of *karaṇāśrayin*, ‘based on<sup>12</sup> the instrument (i.e. the internal organ together with the five senses of perception and the five organs of action)’, and *kāryāśrayin*, ‘based on the effect (i.e.

<sup>5</sup> E. FRAUWALLNER (*Geschichte der indischen Philosophie* I, Salzburg 1953, pp.340ff.;370ff.) renders *bhāvāḥ* by ‘Zustände der Erkenntnis’ (*buddhi*) and ‘psychische Zustände’. G.J. LARSON (*Classical Sāṅkhya*, Delhi/Varanasi/Patna <sup>2</sup>1979, e.g. pp.192f.) proposes ‘conditions’ or ‘dispositions’ as English equivalents, but as far as I can see he does not clarify in which of its several senses he uses the latter expression. According to *SK* 23 (*adhyāvasāyo buddhir dharmo jñānaṃ virāga aiśvaryaṃ | sāttvikam etad rūpaṃ tāmāsam asmād viparyastam ||*) they are the ‘*sāttvika*’ or ‘*tāmāsa*’ form of the *buddhi*. Though the term *bhāva* is not semantically explained in the *YD*, what is said in this commentary on *SK* 23, not to mention the Sanskrit lexicon as such, clearly supports FRAUWALLNER.

<sup>6</sup> Note that this ‘difference of opinion’ does not refer to the distinction between ‘three’ and ‘eight’ and ‘fifty’ ‘*bhāvas*’ (on which latter see LARSON, *op.cit.* in fn.5, p.193).

<sup>7</sup> One cannot but suspect that the text of the *YD* contains a *lacuna* here, as Patañjali’s opinion is not reported in course of the explanation of the introductory statement *tatrācāryāṇāṃ vipratipattiḥ*, whereas it is referred to at the end of the exposition of Īśvarakṛṣṇa’s own position (124.15f.: *evaṃ trividhabhāvaparigrahāt tv ācāryasya na sarvaṃ svataḥ patañjalivat ...*); cf. also 121.3ff. (Pāñcādhikaraṇa, Patañjali and, finally, Vindhyavāsin).

<sup>8</sup> According to the *YD* his teaching is identical in substance with that of the much earlier Vārṣaganya.

<sup>9</sup> Note that the expressions *prākṛta* and *vaikṛta* are also used side by side with *prākṛtika* and *vaikṛtika*.

<sup>10</sup> Cf. *YD* 124.8f.: *anyeṣāṃ tu sattvasyāpātutvāt kālāntareṇa prakṛtyabhiśyandād drāḡ iti bhavati kṛṣṇasarpadarśanavat | tat prakṛtam |*.

<sup>11</sup> Cf. *SK* 25.

<sup>12</sup> Literally ‘characterized by an effect as [its] locus/substratum’.

the gross body)'. On closer inspection, however, it becomes clear that what Īśvarakṛṣṇa means to say is that not only the eight 'conditions' have these three forms just mentioned, but also the various stages of the development of living beings, starting from the earliest phase of the growth of an embryo,<sup>13</sup> the difference being that the former refer to (literally: have as their abode or substratum<sup>14</sup>) that complex entity which is technically called *liṅga*, which moves from one "incarnation" to the next until the end of a *kalpa*, while the latter<sup>15</sup> refer to the bodies made out of the five gross elements. In the course of explaining and illustrating the three kinds of "physical/somatic conditions" the author of the *YD* clarifies that the 'embryos immediately after conception' (*kalala*), etc., are *vaikṛta*, and then adds the remark (124.27):

*yathā bhiṣagvede 'bhihitam — kṣīraṃ pītvā garbhīnī gauram  
putram janayatīti.*

'As it has been set forth in the "Veda of the Physicians":  
"Upon drinking milk a pregnant [woman] delivers a white son  
(i.e. a son of fair complexion)".'

The expression *bhiṣagveda* — which is not listed in our dictionaries and about which I hence do not know whether it also occurs elsewhere<sup>16</sup> — could, no doubt, refer to the 'science of medicine', but if it did, one would have to wonder why a second term besides the well-known *Āyur-*

<sup>13</sup> FRAUWALLNER (*op.cit.* in fn.5, p.365) renders *kalala* by 'Flöckchen' ('small flake' or 'pat'). Other, different explanations by various scholars have been collected by DAS (*op.cit.* in fn.38), fn. to §13.21. — Note the marked anthropocentrism of Sāṅkhya in this regard, which is somewhat irritating as the *YD* mentions (124.23) the 'bodies of planets, asterisms and stars'. In this connection attention may also be drawn to W. SLAJE's study of Bhāskarakaṇṭha's *Cittānubodhaśāstra* in this volume of the *JEĀS*.

<sup>14</sup> Note that in *SK* 40 the expression *adhivāsita* is used instead.

<sup>15</sup> Nobody so far seems to have wondered whether they are also subsumed under the notion of *bhāvas*. The phrase *yathā caite tathā*, inserted by the author of the *YD* between *pāda* c and *pāda* d of *SK* 43, could be taken to support this assumption, together with what he adds immediately after the *kārikā*, supplementing the predicate, viz. *trividhā eveti* |. However, the explanation (*YD* 124.22) *kalalādigrahaṇena śarīrāṇy āha* | seems to contradict it; but this explanation is problematic anyway insofar as it would be nonsensical to speak of 'a body which has the body as its locus/substratum'.

<sup>16</sup> The dictionaries do not list *bhiṣagveda*, but the *upapada* compound *bhiṣagvid*. Hence one will have to at least consider the possibility that *bhiṣagveda* means 'knowledge of remedies'.



*veda*<sup>17</sup> is used by the author here, and one which is extremely rare, if not even unique, at that.

2. Now R.C. PANDEY, the editor of the *YD*, refers in a footnote at this point to *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (= *BĀU*) 6.4.14, and indeed it is this part of the famous *Upaniṣad* which anyone who has read it and remembers it cannot but recall here. When one looks up the passage mentioned by PANDEY, it becomes however immediately evident that it is not really quoted in the *YD*, but, if a relation does exist, rather hinted at, for *BĀU* 6.4.14 (in the *Kāṇva* recension) reads as follows:

*sa ya icchet — putro me śuklo jāyeta, vedam anubruvīta, sarvam āyur iyād iti, kṣīraudanaṃ pācayitvā sarpiṣmantam aśnīyātām | īśvarau janayitavai ||.*

‘If<sup>18</sup> he (i.e. the husband) then wishes, "May a son of fair complexion be born to me, may he learn [and recite] the Veda, may he live the (full) span of life", [then] both (i.e. he together with his wife) should have rice boiled in milk<sup>19</sup> prepared and eat it together with ghee. [The two] are [then] in a position to beget [such a son].’

If it is now taken into account that the *Mādhyandina* recension reads *gauro* instead of *śuklo*, the doubts one might still have regarding the relation of the *YD* passage to *BĀU* 6.4.14 disappear entirely: essential elements of the *Upaniṣadic* statement are retained by the author of the *YD* — who evidently does not intend a quotation in this case —, and correctly at that, for what he says does not necessarily imply that the woman is already pregnant when she begins to drink milk. As for the question one cannot help asking oneself next, namely why the author of the *YD* thought it at all necessary to report the gist of *BĀU* 6.4.14 at this particular point of his explanation, the easiest and most plausible reply for the time being seems to be this: because what first came to his mind in connection with the notion of ‘various stages of the embryo’ was the

<sup>17</sup> E.g. in 12.10 (cf. my *JEĀS* article cited in fn.\*, p.132). — There is very little likelihood that *bhiṣagveda* refers to a particular part of (a) medical work(s) only.

<sup>18</sup> That a conditional clause is at least intended is confirmed by the fact that the subsequent passages are invariably introduced by *atha*.

<sup>19</sup> That is to say, I assume that *kṣīraudana* denotes the same dish as Nepali *khir*, one of the NIA successors of *kṣīra*.

idea of begetting, and this in its turn provoked a literary, nay even a Vedic reminiscence.

3. Returning to *BĀU* 6.4.14, what has to be noted is that it forms part of a section (6.4.1-28) which for many reasons deserves an examination closer than I am able to carry out in the present article, *vistarabhāyāt* (if I may be permitted to briefly switch over to Sanskrit).<sup>20</sup> Earlier generations of Indologists found this section somewhat embarrassing — as is clear from the fact that they<sup>21</sup> felt prompted to justify, at least indirectly, their decision to translate it too,<sup>22</sup> and not into Latin at that, the language commonly used until the first half of this century when a European author could not avoid touching upon things sexual<sup>23</sup>. But the secondary apologetic aim apart, P. DEUSSEN is perfectly right in stating by way of introduction:<sup>24</sup> 'In view of the importance which the begetting of a son — as one who carries on his father's sacrificial duties — has according to Indian religious ideas, it is but little wonder that when bidding him farewell on the occasion of his passage to secular life,

---

<sup>20</sup> I plan to deal with at least another part of *BĀU* 6.4 separately, in an article entitled 'Śaṅkaras "Ding"'.

<sup>21</sup> F.M. MÜLLER simply remarks (*The Upaniṣads*, Pt.II <Sacred Books of the East XV>, repr. New York 1962, p.215<sup>1</sup>): 'I have given those portions of the text which do not admit of translation into English, in Sanskrit'. As for DEUSSEN, see fn.24 below.

<sup>22</sup> In contradistinction to e.g. O. BÖHTLINGK (cf. his *Bṛhadāraṇjakopaniṣad in der Mādhjañdina-Recension*, St. Petersburg 1889).

<sup>23</sup> This European custom has — not unexpectedly — also found its obsequious prudish Indian imitators, among whom I should like to mention just one, namely M.V. PATWARDHAN (*Jayavallabha's Vajjālaggaṃ ....* <Prakrit Text Society Series No.14>, Ahmedabad 1969), who shows a predilection for Latin terms like *semen virile*, *pudendum muliebre* etc. beside Sanskrit expressions.

<sup>24</sup> *Sechzig Upaniṣads des Veda ...*, Leipzig 1897, p.513: 'Bei der Wichtigkeit, welche nach indischer Religionsanschauung die Zeugung eines Sohnes, als Fortsetzers der Opferpflichten des Vaters, hat, ist es nicht weiter befremdlich, wenn der Lehrer seinem Schüler, beim Übergang ins bürgerliche Leben und zur Gründung einer Familie, zum Abschiede auch über diesen Punkt die nötigen Aufschlüsse giebt, an welchen, bei dem religiösen Ernste von dem sie getragen werden, kein Anstoß zu nehmen ist.' — I think I should not withhold from my readers a particularly nice, and telling, "trouvaille" of my friend B. KÖLVER, who only recently drew my attention to the fact that DEUSSEN, *op.cit.*, p.325, renders *ūrdhvaretasaḥ* of *Maitrāyaṇyupaniṣad* 4.1 by 'die Zeugungserhabenen' (= 'those who are above procreation').



the teacher should give his student the necessary information about this point too, ...'. For *BĀU* 6.4. is by and large not just a "preparatory course in sexology", but a comprehensive, though brief exposition of all that matters in this regard — or rather: is considered by the brahmanical author(s) as important and indispensable knowledge.

Adding to DEUSSEN's words, it should, however, be emphasized that this instruction is in its entirety embedded in a mythical framework and a ritual context, i.e. that already for this reason there is indeed no room for suspecting any kind of lecherousness, not even hidden, on the part of the author(s).

It is especially the subsection *BĀU* 6.4.13-22<sup>25</sup> which arrests a modern reader's attention in that for the most part it contains "recipes" — like that of 6.4.14 — for begetting not only sons endowed with various physical and intellectual qualities, but also a daughter, albeit a learned one (*paṇḍitā*),<sup>26</sup> whereas the other sections are in substance similar to *saṃskāras* like the *garbhādhāna* etc. — and should hence be studied more closely in the context of the early history of these 'qualifying ceremonies'<sup>27</sup>. As far as I can see, the sources to be drawn upon first of all if one wants to gather information about the different *saṃskāras*, i.e. the *Gṛhyasūtras* and works of the *Dharmaśāstra* literature, do not attest this special trait of *BĀU* 6.4.13-22, which could perhaps best be called "pre-conceptional or prenatal determination of one's children's qualities". It is of no importance that, or if, we fail to fully understand or imagine the motives and thoughts of the father whom the author(s) of this subsection has/have in mind (e.g. of a man who wants to have a 'son with red

<sup>25</sup> The division of 6.4 into subsections goes back to DEUSSEN.

<sup>26</sup> Cf. *BĀU* 6.4.17.

<sup>27</sup> According to Śabara's definition (in the *Bhāṣya* on *Mīmāṃsāsūtra* 3.1.3), viz. *saṃskāro nāma sa bhavati yasmiṃ jāte padārtho bhavati yogyah kasyacid arthasya*, as quoted by P.K. KANE, *History of Dharmaśāstra* II, Poona <sup>2</sup>1974, p.190<sup>448</sup> and referred to by J. GONDA, *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*, Leiden/Köln 1980, p.364 — where in fn.1 also relevant secondary literature is listed. GONDA declares *saṃskāra* to be an 'untranslatable term', but I for one think Śabara's attempt at defining at least part of its semantic area is not bad at all. But GONDA is, no doubt, right as regards finding a single equivalent which could cover the various non-technical and technical-terminological meanings of this Sanskrit word. As for the latter see now L. KAPANI, *La notion de Saṃskāra* I, Paris 1992.

eyes'<sup>28</sup>), for what primarily matters is the fact as such that fathers in Ancient India did entertain wishes of this kind and, in particular, that they knew, or were given instruction about, certain means to be applied for their fulfilment. Yet the contents of these wishes are such that one cannot but arrive at the conclusion that it is (the) Brahmins, brahmanical *brahmacārins*, for whom this subsection of the *BĀU* is meant — or perhaps I should rather say: people who are strongly interested in the Vedas.<sup>29</sup> Thus the question arises whether the wish to determine one's children's qualities before conception, or perhaps also after it, and the knowledge about the proper means to this effect, were confined to the group of Brahmins, or, more generally, people 'knowing the Veda', or whether, on the contrary, they were common features of Ancient Indian society, including lower, perhaps even non-Aryan, strata.

4. Neither the *BĀU* subsection under discussion nor its "echo" in the *YD* permits us to answer this question, and there is also no additional material found in Vedic texts, as far as I know.<sup>30</sup> But what suggests itself in any case — i.e. also with regard to another question, viz. that of a possible survival of these peculiar practices in post-Vedic India — is to look into Āyurvedic literature,<sup>31</sup> i.e. first of all, into the earliest

---

<sup>28</sup> *lohitākṣo* (*BĀU* 6.4.16).

<sup>29</sup> After all the *BĀU* among other Upaniṣads contains evidence for Kṣatriyas possessing special spiritual knowledge and even excelling Brahmins in this regard, and this knowledge is, to say the least, connected with Vedic texts and rituals and could hence hardly have been acquired without a solid grounding in the latter.

<sup>30</sup> What I have in mind here is, of course, the idea of a "preconceptional or prenatal determination of one's children's qualities". The translators of the *BĀU* also do not mention any parallels. *Kauṣītakyupaniṣad* 2.10, however, teaches a prayer by which a father, when about to lie down with his wife, can prevent the death of 'her children'. Passages like *Taittirīyaśaṃhitā* 2.5.1.5ff. and 2.6.5.4 (kindly pointed out to me by Dr. C. KIEHNLE) — which speak about undesired qualities of children ('accursed', 'thief', 'fated to drown', 'has a skin disease' etc.), born because of intercourse with women who should be avoided ('with stained garments', 'a (woman) who turns away', 'a woman bathing' etc.) — or *Kaṭhāraṇyaka* 2,39 (cf. M. WITZEL, *Das Kaṭha Āraṇyaka, textkritische Edition mit Übersetzung und Kommentar (Teildruck)*, Kathmandu 1974, pp.24f.) rather seem to mark the starting point, which triggered off the search for means to determine one's children's qualities, for their common feature is the possibility of begetting (without being aware of it) children with undesirable qualities.

<sup>31</sup> Note that I do not take into account other and later sources which most pro-



works of this highly important *śāstra*, about which we now know so much more thanks to the many unique contributions of Gerrit Jan MEULENBELD.

Not relevant for the problem at issue are, of course, passages like *Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā* (= *AH*), *śārīrasthāna* 1.17, where, and according to the commentator Aruṇadatta too, a correspondence is stated to obtain between the particular colour of the sperm and the (skin?) colour of an embryo.<sup>32</sup> The situation, however, changes for the better when we read on and thus arrive at verses 25cd-26ab<sup>33</sup>, in which a wife who 'wants a son similar to her husband' is advised 'to look at the husband in front [of her]', which according to Aruṇadatta's convincing explanation means that 'she should think of no other man'<sup>34</sup> at that time, i.e. after her menses when preparing herself for intercourse. Aruṇadatta adds by way of adducing reasons: 'For what kind of [a man] she sees or thinks of at that moment, precisely (*eva*) such [a man] does she beget'.<sup>35</sup> The relevancy for our context is given by the fact that, apart from the palpable significance of this passage as, so to say, "counterpositive" — be this real or fictitious in terms of an History of Indian Ideas — and as a "logical" antecedent of the conception that what one thinks of in the hour of death<sup>36</sup> determines one's future destiny, i.e. rebirth,

---

bably contain much relevant material, such as e.g. the *Śivasvarodaya*, kindly pointed out to me by Dr. C. KIEHNLE (cf. *Śivasvarodaya. Text and Translation* by E.K. RAI, Varanasi 1980, pp.51ff. as well as R.K. Rai, *Encyclopedia of Yoga*, Varanasi <sup>2</sup>1982, pp.396f.).

<sup>32</sup> *śukraṃ śuklaṃ guru snigdham madhuraṃ bahalaṃ bahu |*  
*ghṛtamākṣikatailābhaṃ sadgarbhāyārtavaṃ punaḥ ||;*

it is possible, albeit not likely, that the comparison with various liquid substances extends to qualities other than their colours, too. The edition used by me is that of the Nirṇaya-Sāgara Press: *The Aṣṭāṅgahr̥daya. A Compendium of the Ayurvedic System ...* collated by the Late D. Anna Moreśwar Kunte ... and Kriṣṇa Rāmchandra Śāstrī Navre, ..., Bombay <sup>6</sup>1939. — In the case of the *Cararakaṃhitā* (= *CS*) and the *Suśrutasamhitā* (= *SS*) too the NSP editions have been used; in the case of the *Aṣṭāṅgasaṅgraha* (= *AS*), however, reference is to A.D. ĀṬHAVALÉ's edition, Poona 1980.

<sup>33</sup> *caturthe 'hni tataḥ snātā śuklamālyāmbarā śuciḥ ||*  
*icchantī bhartṛsadṛśaṃ putraṃ paśyet puraḥ patim |.*

<sup>34</sup> ... *bhartāraṃ paśyed ananyamanāḥ*. — I can't help adding, though only for the fun of it: now we know why so many sons don't resemble their fathers!

<sup>35</sup> *tadā hi yādṛśaṃ paśyati cintayati vā tādṛśaṃ eva prasūta iti |.*

<sup>36</sup> Cf. pp.219ff.;223ff. of F. EDGERTON's article 'The hour of death', *Annals of the*

these verses and Aruṇadatta's commentary on them are evidence at least of the possibility of deliberately exercising influence on qualities of the male issue, still to be conceived, although perhaps on qualities of his external appearance only. Yet the passage differs from the subsection of the *BĀU* referred to in the preceding paragraph in that it is only the wife who is said to determine these qualities, and only by her behaviour.

The next *pādas*, however, bring us much closer to the *Upaniṣad*, for according to them an *upādhyāya*, explained by the commentator as *purohito 'tharvavid*, 'is to perform in the proper (i.e. perscribed) way a *putrīya vidhi*, albeit for a *śūdrā* woman without [Vedic] *mantras*'.<sup>37</sup> But the designation of the ritual does not by itself give a clue as to whether its final aim is just the conception of a son<sup>38</sup> or in addition to it also the conception of a particular son, i.e. a son endowed with special qualities equally brought about by magico-religious means. Śārīra. 1.28cd itself could be taken to support the second alternative in that it reads:

*avandhya evaṃ saṃyogaḥ syād apatyam ca kāmataḥ ||*,

since 'offspring according to [the couple's] wishes' might well refer both to qualities of appearance and of character of the child; yet one notices with some irritation, at least at first sight, that Aruṇadatta interprets the expression differently, namely by *yathābhimatam puṃgarbharūpam strīgarbharūpam vā*, but it seems that he has let himself be too much impressed by the change of words, i.e. the fact that here — just as at

---

*Bhandarkar Oriental Research Institute* 8,3.1927: 219-245, and p.144, fn.57 of P. HORSCH's important study on 'Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre', *Asiatische Studien* 25.1971: 99-157 (I thank my friend L. SCHMITHAUSEN for these references).

<sup>37</sup> 1.27cd-28ab:

*upādhyāyo 'tha putrīyam kurvīta vidhivad vidhim ||*  
*namaskāraparāyās tu śūdrāyā mantravarjitam |.*

<sup>38</sup> I am not able to address the question of the relation in which this passage, and similar ones, stand to the *saṃskāra* of *puṃsavana*; the — anyway surprisingly simple — article of E. BRUCKER in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136.1986: 428-433 ('Das Puṃsavana-Ritual aus der Sicht der heutigen Medizin') does not contain anything on this question; for a critique of BRUCKER see R.P. DAS, *The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female according to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*, Delhi 1994, fn. to §1.5. Material relevant for the *puṃsavana* is found at CS, śārīra. 8.19, SS, śārīra. 2.32, AH, śārīra. 1.37ff. and AS, śārīra. 1.60ff. (according to information kindly given me by Dr. DAS).



1.29ab<sup>39</sup> — instead of *putra* the more general expression *apatya* is used, and this in spite of his rightly paraphrasing *evam* of the verse by *yathok-tavidhyanuṣṭhāne* and his equally correct explanation of the secondary noun *putrīya* in his commentary on 1.27cd-28ab<sup>40</sup>. On the other hand, one cannot help asking oneself why the author of the *AH* should not also have taken into account the possibility of a couple wanting a daughter if the much younger Aruṇadatta does not hesitate at all to make this assumption — which after all is but a natural one even in the context of Indian culture with its tendency of being hostile to or attach little value to female issue.<sup>41</sup> Therefore it is necessary to at least mention that *putrīya* qualifying *vidhi* could after all be derived from *putra* 'child'.<sup>42</sup>

But what about the immediately following verse 1.30? Is not the idea of the "preconceptional determination" attested in it, for it reads thus:

*icchetāṃ yādṛśaṃ putraṃ tadrūpacaritāṃś ca tān |*  
*cintayetāṃ janapadāṃś tadācāraparicchadau ||.*

'And the two (i.e. the couple), themselves showing the like conduct<sup>43</sup> and possessing the like property,<sup>44</sup> should think of/have in mind [those] people<sup>45</sup> who have that external ap-

<sup>39</sup> *durapatyaṃ kulāṅgāro gotre jātāṃ mahaty api.*

<sup>40</sup> ... *putrīyaṃ [=] putrāya hitam | ... | putrīyam iti 'putrāc cha ca' (Pāṇini 5.1.40) iti cchaḥ |.*

<sup>41</sup> But perhaps our, i.e. the Indologists', picture is onesided in assuming this, also insofar as it does not take into account possible, and highly probable, historical differences, i.e. development in the Indian value system in this regard.

<sup>42</sup> Cf. Aruṇadatta's remark in his commentary on 1.30: ... *putraśabdo 'patyamātro-palakṣaṇārtho 'tra | tathā hi duhitaram api kaścid icchaty eva |.*

<sup>43</sup> Aruṇadatta explains: *ācaraṇam ācāraḥ, kulānurūpasya deśānurūpasya ca itikartavyatālakṣaṇasya karmaṇo 'nuṣṭhānam |*; note that the implicit concept of *dharma* is — rather in accordance with reality than with śāstric theory — qualified as 'corresponding to the family and region/place'.

<sup>44</sup> Aruṇadatta's explanation of *paricchada* is: *manujagavāśvadhanadhānyavas-trālaṅkāraratnāyudhagrhodyānaviṇāpaṇavagāyanaśāyāstaraṇādih |.*

<sup>45</sup> The conclusion arrived at by H. SCHARFE (*Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭilya*, Wiesbaden 1968, p.139) that *janapada* refers, also in the *Arthaśāstra*, 'to the tribe', holds good for the *AH*, too; but in its case clearly the people (living in a *janapada*) are meant.

pearance<sup>46</sup> and those internal<sup>47</sup> qualities which they want their child to be endowed with.<sup>48?</sup>

Evidently the question cannot be simply answered in the positive, because what the couple has to do according to this verse seems entirely to lack any ritualistic characteristics. But one is puzzled, in this regard, by the first word of the subsequent verse (1.31), viz. *karmānte*, most convincingly paraphrased by Aruṇadatta as *putrīyavidhyanuṣṭhānāvasāne*, suggesting as it does, and not only *prima facie*,<sup>49</sup> that verse 1.30 nevertheless still forms part of the description of the *putrīya vidhi*. On the other hand, there cannot be any doubt that the couple is, at the moment referred to by 1.31, considered to be alone: not only general considerations of decorum speak in favour of this assumption, but there is also clear evidence, viz. the statement of 1.29ab that the *saṅgati*<sup>50</sup> should take place *rahaḥ*, 'in solitude/privately/in secret'. The 'teacher' of 1.27cd cannot hence be present any longer. Thus one wonders what precisely is meant by the term *putrīya vidhi*. A plausible explanation of the apparent contradictions is offered by the assumption that the priestly 'teacher' performs a particular rite, but also instructs the couple as to what they should do while having intercourse immediately afterwards, and that obeying the instruction is therefore regarded as still belonging

<sup>46</sup> *rūpa* is explained by Aruṇadatta to cover *varṇasamsthānapramāṇākṛtyādi*, 'colour (of the skin), physique/figure, height (and/or weight?), appearance, etc'.

<sup>47</sup> For *carita* Aruṇadatta gives the explanation *śraddhāśrutasyārjavānṛśamsyadānadayādākṣīnyasvabhāvādi*.

<sup>48</sup> My translation is inadequate insofar as it fails to make clear that the *tad°* of *tadācāraparicchadau* refers to *yādṛśam* (*putram*) too, just as the *tad°* of *tadrūpacaritāmś* (*ca*), as is rightly stated by Aruṇadatta (*tad ity anenābhilaṣitāpatyaṃ parāmṛśyate*), according to whom the verse is to be construed as follows: *tasyaivācāraparicchadau yayos tau dampaṭī icchāsadrśarūpacaritān janapadān dhyāyetām* |; but cf. also fn.56 below.

<sup>49</sup> For 1.32-33 read thus:

*karmānte ca pumān sarpiḥkṣīraśālyodanāsītaḥ |*  
*prāg dakṣiṇena pādena śayyāṃ mauhūrtikājñayā ||*  
*ārohet strī tu vāmena tasya dakṣiṇapārśvataḥ |*  
*tailamāṣottarāhārā tatra mantram prayojayet ||.*

<sup>50</sup> Cf. Aruṇadatta on 1.29ab: ... *santaḥ* [=] *sādhavaḥ*, *apatyārtham* [=] *apatyajana-nāya*, *dampatyoh* [=] *strīpuruṣayoh*, *rahaḥ* [=] *ekānte*, *viśiṣṭakālocitam* (i.e. as pointed out by the astrologer of 1.31) *viśiṣṭasamyogam saṅgatim āhuh*, *na grāmyasukhalipsāyai* (sic!). — N.B.: What is not ritualized in India?



to the *vidhi*, if not even as forming directly an integral part of it. However, since in the *AH* itself the *vidhi* in the narrower sense of the word, i.e. its first and more clearly ritualistic part, is evidently not described,<sup>51</sup> one has to look elsewhere for information about it.

Following the references of the learned editors of the *AH*<sup>52</sup> one is first guided to *CS*, śārīra. 8.10 and then to Ḍalhaṇa's commentary on *SS*, śārīra. 2.27. In reality, however, it is practically the whole of the first half of the eighth *adhyāya* of the *CS* which according to a preparatory statement almost at the very beginning deals with the 'course of actions — of a couple who wishes the best offspring — that leads to the achievement of this goal',<sup>53</sup> and the appearance of and the ritual(s) performed by a 'priest' (*ṛtvij*)<sup>54</sup> are but one element of a rather complex, and complicated, procedure. Besides, other parts also have clearly a ritualistic, religious character, e.g. the instruction of 8.8 about the *mantra*(s)<sup>55</sup> the husband<sup>56</sup> is to use before actually having intercourse with his wife. Thus the assumption made just now regarding the *AH* is fully confirmed by this chapter of the *CS* — which being much more detailed is of no little importance for a proper understanding of the former in other regards also<sup>57</sup>. In fact already this chapter alone — not to mention its pa-

<sup>51</sup> Because it is regarded by the author as not belonging to "medical science"? If so, he would not be in agreement with his colleagues (cf. fn.58 below).

<sup>52</sup> For the editors see fn.32 above; the references are found on p.367<sup>16</sup> (right column).

<sup>53</sup> Viz. 8.3: *strīpumsayor avyāpannaśukraṣaṇitagarbhāśayayoḥ śreyasīm prajāṃ icchatos tadarthābhinirvṛttikaraṇ karmopadekṣyāmaḥ* ||.

<sup>54</sup> In addition to him other Brahmins seem to be present, for in the same passage, though towards its end, it is said: *tato brāhmaṇān svasti vācayitvājyaśeṣaṇ prāśnīyāt pūrvam pumān* ...

<sup>55</sup> According to the commentator Cakrapāṇidatta 'ahar asi ...' and 'brahmā bṛhaspatir ...' represent one *mantra* only; cf. his commentary on 8.8.

<sup>56</sup> The absolutive (*ity*) *uktvā* (*saṃvaseyātām*) at the end of 8.8 is obviously to be construed with *prayuñjita* of the beginning of this passage.

<sup>57</sup> Cf. e.g. the much more detailed exposition on *janapada* in 8.14: ... *tāṃs tāñ janapadān manasānuparikrāmayet* | *tato yā yā yeṣāṃ yeṣāṃ janapadānām* [=] *manuṣyāṇām anurūpaṇ putram āśāsita sā sā teṣāṃ teṣāṃ janapadānām manuṣyāṇām āhāravihāropacārāparicchadān anuvidhatsveti vācyā syāt* | ... — though this also does not help us to understand why (particular?) tribes are regarded as forming the model for the wife's, or the couple's, wishes regarding (the) qualities of their future son. Or consider the ex-

parallels in other Āyurvedic texts<sup>58</sup> — is so extensive that it cannot be translated and analyzed here, nay, not even summarized, though together with the parallel material it clearly deserves a detailed and comprehensive study. All that is possible in the present essay<sup>59</sup> — and, to be sure, this is also all that is necessary for my argument — is to note that the 'red-eyed son' of *BĀU* 6.4.16 is met with again in the *CS*, as is apparently the triplet of the *śyāma*, *kapila* and *śukla*<sup>60</sup> sons, that the *śūdrā* woman is also mentioned and that the *CS* itself distinguishes between 'actions'<sup>61</sup> 'that cause differences in the colour [of the skin]' (*varṇavaiśeṣyakara*) and others 'that cause differences in "character"' (*sattvavaiśeṣyakara*).<sup>62</sup>

5. Returning to the question put at the end of §3, the evidence of the Āyurveda now permits to answer it, at least to a certain extent: the authors of the Āyurvedic texts drawn upon or referred to in §4 quite evidently, and even as a matter of course, regard the various methods of a "preconceptional and prenatal determination of qualities of one's children" as applicable by all four *varṇas*. It is, of course, possible that the latter is a later development, and perhaps even one confined to Āyurvedic literature; and this is more than just a theoretical possibility because the Āyurvedins were interested in man as such, whereas the fact that

---

pression *tathāvidhāparicchadāv eva ca syātām* of 8.11, which is even apt to provoke doubt regarding the correctness of the reading *tadācārāparicchadau* at *AH*, *śārīra*. 1.30d. — Note that I disregard the importance of this section of *CS* for gathering other ideas about influencing the sex and qualities of children.

<sup>58</sup> According to P. TIVĀRĪ, *Āyurvedīya prasūti-tantr evaṃ strī-roga*, 2 Pts., Vārāṇasī/Dillī 1986;1990 (a book to which my attention was kindly drawn by Dr. DAS), pp.85ff., these are: *AH*, *śārīra*. 1.20 (where a *pumsāvanasneha* is mentioned), *SS*, *śārīra*. 2.27ff., *AS*, *śārīra*. 1.53ff., *Kāśyapasaṃhitā*, *śārīra*., *jātisūtrīya adhyāya* 8ff. and *Bhelasāṃhitā*, *śārīra*. 8.3ff.

<sup>59</sup> With the contents of this chapter, and its parallels, I hope to be able to deal on another occasion.

<sup>60</sup> That is to say, I have gathered the strong impression that the text of 8.12 as it has been handed down is corrupt, i.e. that a third kind of son, characterized by a *śukla* colour of his skin, had originally also been mentioned here. Instead of *kapila* the expression used in *CS* is *kṛṣṇa*.

<sup>61</sup> Cakrapāṇidatta explains *karman* by *hetu*.

<sup>62</sup> Cf. 8.15 and 8.16, respectively.



the *Upaniṣad* confines itself to Brahmins, or more generally speaking: people knowing the *Veda*, is perfectly understandable in itself in view of the character of this text and the "public" for which it is meant.

Yet the Āyurvedic material is highly instructive also in another regard, viz. in that it shows beyond any doubt that what appears to be a somewhat strange and almost unique section within the larger context of the early, and middle, *Upaniṣads* has found its continuation in this very material, and not only in substance but clearly also in wording, etc., i.e. in a form that time and again testifies to a historical relation with the *Upaniṣad*. One is hence tempted to draw the conclusion that the author(s) of *BĀU* 6.4 has/have borrowed from contemporary "medical science" and that this "medical science" already included the topic of "methods of preconceptional, etc. determination of one's children's qualities" and had to say more about it than has been preserved in this subsection of the *BĀU*. But this would most probably mean going too far; in any case it is not the point I wish to make, which is to frame the hypothesis that the original and proper context of this kind of ideas has always been rather "medical" or "sexological" circles than those groups of Brahmins and Kṣatriyas to whom we owe the *Upaniṣads*. And these "medical" or "sexological" circles may well have thought of offering their services first of all to well-to-do people, but they will not have entirely ignored the common man. This is also corroborated by the fact that not all the methods at issue here are a specific element (in the strict sense of the word) of (Ancient) Indian culture, but that on the contrary some systems are wide-spread, as proved by European parallels,<sup>63</sup> if not even a global cultural phenomenon — and ultimately, of course, nothing but another expression of the (already biologically given, but nevertheless) very human wish not just to reproduce oneself, but to secure, safeguard one's own life, and perhaps even to lend it a tinge of glory, by begetting and having children of corresponding physical and intellectual qualities whose future is bright.

---

<sup>63</sup> Cf. e.g. *Handbuch des deutschen Aberglaubens*, repr. Berlin/New York 1987, Vol.7, cols.1416ff. — As ideas attested in Germany and Europe are similar only to some of those found in *BĀU* 6.4 and (the) medical texts, there is some likelihood, to put it mildly, that certain of the Indian ideas are unique and hence specifically Indian or Brahmanical. Note that an exact description of the European ideas and their comparison with the Indian ones cannot be given here.

6. Although the Āyurvedic texts do not suggest a revision of the assumption made above in §1 that by the term *bhiṣagveda* the author of the *YD* refers to *BĀU* 6.4, it is advisable not to entirely preclude the possibility of his having in mind a section in a medical text. The character of his rather laconically brief statement not being clear (is it a quotation or rather a "report"?), a final decision is better avoided for the moment. If the source be indeed an Āyurvedic text, although this is much less probable, then the passage from the *YD* would have to be first of all accepted as yet another piece of evidence for the relation of Sāṅkhya to other śāstras, a field of studies touched upon by me already elsewhere.<sup>64</sup>

Be that as it may, the material from Āyurvedic texts, quoted or referred to in the foregoing, by itself poses the problem of the relation between the Āyurveda and the Veda. According to L. RENO<sup>65</sup> 'the most constant links' with the Veda 'are those found in the two *Mīmāṃsās*, in Grammar, and, most unexpectedly, in Medicine: to the many links that modern scholarship finds between medical theses and the ancient substratum, are added the links established by tradition: is Medicine not called "the Veda of the duration of life"?' In a footnote<sup>66</sup> he adds the remark: 'The connection between medicine and the Veda has been definitively established (after many earlier attempts) by J. Filliozat, *The Classical Doctrine of Indian Medicine*, English translation, notably on page 1 and 80 ...'.

Now, at the first of the two references what FILLIOZAT speaks about is 'the tradition' which the three '*Samhitās*, the "corpus" said to be of Bhela, Caraka and Suśruta', 'suppose' to be 'an already established one', viz. that the tradition 'claims to have links with the Veda'; this is followed by just one sentence about the '*Āyurveda*' and its being regarded sometimes as an '*upāṅga* of the *Atharvaveda* and sometimes as a "secondary Veda" (*upa-veda*) of the *Ṛgveda*', and the corresponding evidence is given in two footnotes. The reference to p.80 of FILLIOZAT's book seems to be due to a mistake. What could or should be referred

<sup>64</sup> Viz. in my article 'Paralipomena zum Sarvasarvātmakatvavāda II: On the Sarvasarvātmakatvavāda and its Relation to the Vṛkṣāyurveda', *Studien zur Indologie und Iranistik* 16/17.1992: 287-315.

<sup>65</sup> *The Destiny of the Veda in India*, Delhi/Varanasi/Patna 1965, p.14.

<sup>66</sup> No.19, see p.74.



to are chapter 3 ('The Data of the Vedic Saṃhitās on Pathology'), pp.80-139, chapter 4 ('The Data of the Vedic Saṃhitās concerning Anatomy'), pp.140-169 and chapter 5 ('The Data of the Vedic Saṃhitās on Physiology'), pp.170-185; in reality, however, FILLIOZAT seeks 'to determine the exact position of the Āyurveda in relation to the Veda'<sup>67</sup> only afterwards, i.e. in the next, 6th chapter entitled 'Veda and Āyurveda' (pp.186-195), and it is here<sup>68</sup> that he, by way of summary, states his 'conclusion', namely 'that classical Indian medicine which is found in a fully constituted form in the didactic manuals belonging to the environs of the Christian era, has its essential bases (doctrines of wind and of the breaths, of the fiery nature of bile, etc.) in the ancient Vedic texts, anterior to the formation of the Greek science ...'. Thus it becomes evident that FILLIOZAT addresses two quite different aspects of the relation between the Āyurveda and the Veda; and, to be sure, in view of the polysemy, if not even vagueness, of the expressions used by RENOU and FILLIOZAT, i.e. 'links', 'connection' and 'relation', it is imperative to distinguish between these two aspects, and keep them apart, viz. firstly, the claim found in some of the Āyurvedic texts that they form part of 'the Veda' — a claim that has to be studied more closely and to be interpreted within the wider context of similar claims, nay even of the Atharvaveda's rise to the rank of Veda — and, secondly, doctrinal similarities between the two which are such that they are best explained by assuming a historical "relationship".

An important area of not only theoretically possible, but also really existing "relations" between the Āyurveda and the Veda, however, has obviously been ignored by FILLIOZAT, and other scholars specialized in the history of Indian medicine. What I have in mind is the — rather large and complex — area of "formal" similarities, the notion "formal" covering the "inner form", too, that is to say, e.g. schemes of argumentation, etc.; if attention is equally focussed upon these "formal" similarities — as I should like to add even at the risk of restating what is well-known — the number of elements of the Veda "surviving", though of course not necessarily unchanged, in post-Vedic texts in general will, no doubt, increase considerably if not dramatically, and Indologists will be

---

<sup>67</sup> Quoted from J. FILLIOZAT's *The Classical Doctrine of Indian Medicine*, Delhi 1964, p.187.

<sup>68</sup> On pp.194f.

able to perceive more clearly how far the continuity really extends — and will consequently wonder whether it is at all justified to speak of a 'break' between the Vedic and the post-Vedic period.

That this general assumption is also confirmed by Āyurvedic literature, has been pointed out by me in a recently published article.<sup>69</sup> In the present essay I should like to draw attention to, and briefly discuss, some other pieces of evidence. Already when I glanced through a part of one of the medical Saṃhitās for the first time, what struck me among other things was the practice of referring to a particular chapter by a designation which is in fact nothing but a secondary noun derived by adding the affix *-īya-* to — often — "irregular" compounds formed out of the first words at the very beginning of the chapter concerned. For this, of course, reminds one of a similar practice used in certain Vedic texts, viz. *Brāhmaṇas*, etc.

I need hardly state explicitly that I do not have in view (the) commentators of the Āyurvedic Saṃhitās, as their testimony would be of no importance for the question at issue here, unless they did not simply carry on, or copy, a corresponding practice of the authors' of the *mūla* texts themselves. Thanks to the help kindly rendered me by Dr. R.P. DAS — and thus ultimately to the well-known project of my colleague R.E. EMMERICK, the publication of the results of which many people are eagerly looking forward to — I am able to give in an 'Appendix' a complete list of all the occurrences of designations (ending in *-īya*) found in the four works on which EMMERICK's project is based, as well as the identification of the chapter/passage referred to. For the point I want to make it is sufficient to give here just a few examples.

At *AS*, kalpasthāna 7.40, the expression *mātrāsītīya(-ukto vidhiḥ)* is used, and what is referred to is the 11th *adhyāya* of sūtrasthāna, the first sentence of which reads as follows: *athāto mātrāsītīyaṃ nāmādhyāyaṃ vyākhyāsyāmaḥ* 'now in the following we shall hence(forth)/after<sup>70</sup> [the

---

<sup>69</sup> 'Über Form und Charakter der sogenannten "Polemiken im Staatslehrbuch des Kauṭalya" (Untersuchungen zum "Kauṭīliya" Arthaśāstra II)', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 143.1993: 106-134. Cf. also my article 'A Note on Sanskrit *bhrūṇa*, and *bhrūṇahatyā*', to be published in one of the next issues of the *Studien zur Indologie und Iranistik*.

<sup>70</sup> That is to say I am not convinced that the explanation of *ataḥ* as it is usually given by commentators is correct, viz. that, as part of this stereotypical introduction, it means 'therefore'.



preceding chapter] explain the chapter that is called "that dealing with him who takes a [particular, i.e. limited] quantity of food [only, as one ought to do]". Or at CS sūtra. 17.121 it is stated that a number of classes of diseases (120) are taught *kiyantaḥśirasīye 'sminn adhyāye*, 'in this *adhyāya* which contains (i.e. begins with the words) "how many [diseases have been taught] in (i.e. of) the head"', the reference being to the 17th chapter, i.e. that at the very end of which the expression quoted is found and which begins thus:

*athātaḥ kiyantaḥśirasīyam adhyāyaṃ vyākhyāsyāmaḥ ||1|| iti ha smāha bhagavān ātreyaḥ ||*

*kiyantaḥ śirasi proktāḥ rogā hr̥di ca dehinām |* etc.

This second example is particularly instructive in that it clearly shows that the secondary noun formed by adding the suffix *-īya-* has to be rendered by 'containing [the words] "..."; and this evidently holds good for the first example, too, the correct rendering of which would be 'the chapter containing (i.e. starting with) [the word] "*mātrāśī*"', which forms in fact the beginning proper of this chapter, i.e. is found in the first sentence of AS, sūtra. 11.2.

Or that what is referred to by saying at SS, uttaratantra 47.74 of a particular *vidhi*, and of its *lakṣaṇa*, that they are *sadyovraṇīyokta*, is SS, cikitsitasthāna 2, although in this case we do not find the words *sadyo vranam* as the beginning of the first sentence of this *adhyāya*, but only as prior member of compounds that denote its contents. Thus already at the very end of the immediately preceding chapter cikitsita. 1.139cd, the author announces, 'In what follows I am going to say even more with regard to the treatment of suddenly [caused] wounds' (*bhūyo 'py upari vakṣyāmi sadyovraṇacikitsite ||*); accordingly the first sentence of the 2nd *adhyāya* reads thus: *athātaḥ sadyovraṇacikitsitaṃ vyākhyāsyāmaḥ*.<sup>71</sup>

But in the SS there are also designations of the type known to us from the AS and CS. E.g. *dvivraṇīyokta vidhāna* at sūtra. 16.15 refers to the *adhyāya* cikitsita. 1, the beginning of which (after the usual introductory formula) reads as follows: *dvau vranau bhavataḥ (śārīra āgantukaś ceti)*, so that the correct rendering of the designation *dvivraṇīya* again cannot but be '[the chapter] which contains (i.e. begins with) [the words], "there are two [types of] wounds"'.

<sup>71</sup> Cf. also SS, cikitsita. 2.59.

It is most important to note this because among the various functions of the suffix *cha* (= *īya*) which Pāṇini distinguishes<sup>72</sup> there are two which have to be considered with regard to these designations, viz. firstly, in accordance with sūtra 5.2.59, that of the suffix *mat* — which in 5.2.94 is taught to be *tad asyāsty asminn iti* — or, secondly, in accordance with 4.3.87, that of ‘a *grantha* that has been made having [X] as its subject’ (*adhikṛtya kṛte granthe*), examples being, according to 4.3.88, *śīśu-krandīya*, ‘a *grantha* dealing with the crying of a child’, *yamasabhīya*, ‘a *grantha* composed on Yama’s assembly/hall’. Although these *granthas* are known only from the *Aṣṭādhyāyī* and it is therefore not even possible to exactly determine the meaning of *grantha*<sup>73</sup> as used in 4.3.87, the function as such of the suffix is clear and evidently different from that which it has when added in accordance with Pāṇini 5.2.59, and, as Kātyāyana adds,<sup>74</sup> not only to nominal stems, i.e. in order to form designations of *sūktas* and *sāmans* like e.g. *acchāvākīyam*, ‘[the *sūkta*] which contains [the words] *acchāvāka*’<sup>75</sup> or *yājñāyajñīyam*, ‘[the *sāman*] which contains (i.e. begins with the) [the words] *yajñā yajñā* (*RV* 1.168.1)’.

The situation becomes even more complicated insofar as according to Pāṇ. 5.2.60 *luk* is substituted instead of *cha*, i.e. *-īya-* becomes invisible, ‘when names of an *adhyāya* or an *anuvāka* are formed’.<sup>76</sup> For are not the designations attested in medical texts, at least the majority of

<sup>72</sup> Cf. also J. WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*, Bd.II,2: A. DEBRUNNER, *Die Nominalsuffixe*, Göttingen 1954, pp.436 (§268ba) and 438 (§268be), respectively.

<sup>73</sup> O. BÖHTLINGK’s (*Pāṇini’s Grammatik*, repr. Hildesheim 1964) ‘literarisches Erzeugniss’ seems too narrow an equivalent; *grantha* can denote any fixed formulation from a single sentence up to a whole text. Of course, in view of *adhikṛtya*, it is not probable at all that single sentences are meant in this sūtra, but the attribute ‘literarisches’ as well as the concept ‘Erzeugniss’ may easily lead to a misunderstanding.

<sup>74</sup> In the first *vārttika* on Pāṇ. 5.2.59 (*Mahābhāṣya* II 385.22) in explaining which Patañjali gives the famous *asyavamīyam* (cf. *Ṛgvedasaṃhitā* <= *RV*> 1.164) as an example.

<sup>75</sup> Is what is referred to *RV Khilāni* 5.7.5? K. MYLIUS’ article ‘acchāvāka, acchāvākīya. Skizze eines vedischen Opferpriesteramtes’, *Golden Jubilee Volume, Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala*, Poona 1981, pp.177-184 does not throw light on this particular question.

<sup>76</sup> For the names like *yeyajāmaha-* etc., however, see J. WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*, Bd.II,1, Göttingen 1957, pp.325f. (§123a).



them,<sup>77</sup> names of *adhyāyas*, and should they not hence rather lack the secondary suffix *-īya*? Has therefore the conclusion to be drawn that these designations cannot be regarded as derivationally identical with those taught by Pāṇini in his sūtra 5.2.59?

Certainly not, because already the juxtaposition of the expressions *adhyāya* and *anuvāka* in *Pāṇ.* 5.2.60 suggests that what Pāṇini had in view was not a 'lesson' in just any kind of text,<sup>78</sup> but *adhyāya* as used to denote sections/chapters in Vedic, or perhaps even particular Vedic texts. In addition, the relative chronology — of the *Aṣṭādhyāyī* and the Āyurvedic Saṃhitās — has, of course, also to be taken into account in this connection, i.e. the fact that the latter are — not only in their present form — undoubtedly later than the former. And in view of both these reasons the most plausible explanation suggesting itself with regard to the discrepancy between Pāṇini and the evidence as found in the medical texts is that it is simply due to historical development: starting from secondary nouns like those referred to by Pāṇini, this way of forming designations of sections of texts was extended to other cases, too — just like that taught in *Pāṇ.* 4.3.87f. —, and this process, by no means without its parallels in the history of Old Indian, is perhaps even reflected in the *Mahābhāṣya*, i.e. by the fact that already Kātyāyana thought it necessary to teach<sup>79</sup> that the replacement of *cha* (= *īya*) by *luk*, according to *Pāṇ.* 5.2.60, is only optional.

But it would still be possible to argue against the assumption that the use of such designations in Āyurvedic texts is but a continuation of a corresponding usage in Vedic, or late Vedic, Sanskrit by referring to the circumstance that these medical texts are most probably made up of various strata of different origin and age. There is indeed a great general likelihood that this is true, although unfortunately nobody has succeeded until now in demonstrating, not even with regard to just one of these texts, what are the strata that have in fact to be distinguished, and that the model of a compilation cannot also be applied. Nevertheless, the number of relevant secondary nouns is so large, and — what is even more important — their distribution so wide, that the possibility that all

<sup>77</sup> In fact, I do not find a single exception in the material listed in the 'Appendix'.

<sup>78</sup> Cf. also the article of L. RENOU 'Les divisions dans les textes Sanskrits', *Indo-Iranian Journal* 1.1952: 1-32.

<sup>79</sup> Namely in the only *vārttika* on *Pāṇ.* 5.2.60 (*Mahābhāṣya* II 386.16).

of them occur in younger strata can be excluded with a very high degree of probability.

There is hence a great likelihood indeed that the names of *adhyāyas* formed by the secondary suffix *-īya-* and meaning 'containing [the words XY]', i.e., in most cases, 'beginning' with these words, testify to the survival of a device developed in the *Brāhmaṇas* and used in still later Vedic literature by priest-scholars for the purpose of easy and at the same time clear reference to certain parts of the texts — and a device at that which, at least originally, presupposed an oral transmission, and a corresponding knowledge, of the texts referred to, and which has nothing to do with the division of the medical texts into *sthānas*, etc., not to speak of the counting of the *adhyāyas* within one and the same *sthāna* or of the verses/prose sections of which an *adhyāya* happens to consist. And, to be sure, it is legitimate to draw such a historical line "between the Veda and the Āyurveda" even though the texts of each group that happen to have been preserved do not necessarily follow one upon the other in close sequence as regards their relative chronology.<sup>80</sup>

### Appendix\*

AS1(8b):	<i>āyus-kāmīya-śiṣyārtha-</i>	→ AS1
AS20(151b):	<i>tatrātma-liṅgāny āyus-kāmīye nir-diṣṭāni</i>	→ AS1
AS27(200b):	<i>doṣa-bhedīyoktāś ca śleṣma-vyādhayo viśeṣeṇa</i>	→ AS20
AS27(202a):	<i>doṣa-bhedīyoktāś ca pitta-vyādhayaḥ</i>	→ AS20
AS28(213b):	<i>doṣa-bhedīyoktāś ca vāta-vyādhayo</i>	→ AS20

<sup>80</sup> I need hardly draw attention to the fact that in other cases, too, Indologists reckon with the possibility of "underground" traditions, that is, a continuity which is not directly attested as such in the available sources, i.e. not attested uninterruptedly.

\* **Abbreviations:** First place: A = *Aṣṭāṅgasamgraha*, C = *Carakasamhitā*, H = *Aṣṭāṅgahṛdaya*, S = *Suśrutasamhitā*. Second place: C = *cikitsasthāna/cikitsāsthāna*, I = *indriyasthāna*, K = *kalpa(siddhi)sthāna*, N = *nidānasthāna*, S = *sūtrasthāna*, Ś = *śārīrasthāna*, Si = *siddhisthāna*, V = *vimānasthāna*, U = *uttarasthāna/uttaratantra*. An asterisk (\*) shows that the reference and what is referred to are not exactly identical. — The editions used are: for A that of Ṭi. Rudrapāraśava, Trichur 1913-1926 (with the page number and column given in brackets), for C that of Jāḍavaji Trikamji Āchārya, Bombay <sup>3</sup>1941, for H that of Aṇṇā Moreśwar Kunte, Kṛiṣṇa Rāmchandra Śāstri Navre and Hariśāstri Parādkar Vaidya, Bombay <sup>6</sup>1939, and for S that of Jāḍavaji Trikamji Āchārya and Nārāyaṇ Rām Āchārya, Bombay <sup>3</sup>1938.



AŚ6(331b):	<i>teṣāṃ duṣṭau sarvaṃ mātrāśīṭiyoktam avagacchet</i>	→ AS11
AŚ6(336a):	<i>doṣopakramaṇīyoktena ca vātādi-sāadhanena</i>	→ AS21
AŚ8(347a):	<i>doṣopakramaṇīyoktena tān upācaret</i>	→ AS21
AŚ9(353b):	<i>tathā prakṛti-bhedīyoktānām</i>	→ AŚ8
AN14(72b) HN14.31:	<i>doṣa-bhedīya-vihitair</i>	→ AS20 HS12
AN15(75b) HN15.4:	<i>doṣa-bhedīye nāma dhāma ca</i>	→ AS20 HS12
AC10(189b):	<i>dvi-vidhopakramaṇīyoditān vā tarpaṇa-prayogān</i>	→ AS24
AC12(199b):	<i>a-jīrṇānusārato mātrāśīṭiyokta-vidhānenopakrameta</i>	→ AS11
AC14(218b):	<i>dvi-vidhopakramaṇīyoktāṃś cāti-sthaulyādi-gada-yogāṃś</i>	→ AS24
AC23(290a) AU2(19a):	<i>doṣopakramaṇīyaṃ cekṣeta</i>	→ AS21
AK7(363a):	<i>tatra mātrāśīṭiyokto</i>	→ AS11
AU2(19a):	see AC23(290a)	
AU29(215a):	<i>śiṣyopanayanīyaṃ cekṣeta</i>	→ AS2
CS3.30:	<i>āragvadhīye jagato hitārtham</i>	→ CS3
CS5.111:	<i>guṇā mātrāśīṭīye 'smiṃs</i>	→ CS5
CS6.18:	<i>vividhāśīta-pīṭīye 'dhyāye vijñānāny uktāni</i>	→ CS28
CS6.51:	<i>tasyāśīṭīye nirdiṣṭaṃ</i>	→ CS6
CS11.64:	<i>tisraiṣaṇīye mārḡās ca</i>	→ CS11
CS14.15:	<i>uktas tasyāśīṭīye yo</i>	→ CS6
CS17.121:	<i>kiyantaḥ-śīrasīye 'sminn</i>	→ CS17
CS18.56:	<i>vyākhyāta-vāṃs tri-śoṭhiye</i>	→ CS18
CS20.10:	<i>tatra sāmānya-jāḥ pūrvam aṣṭodariye vyākhyātāḥ</i>	→ CS19
CS26.113:	<i>ātreyā-bhadrakāpyīye</i>	→ CS26
CS28.29:	<i>tri-marmīye pravakṣyate</i>	→ CC26/CSi9
CS28.48 CV5.27:	<i>vividhāśīta-pīṭīye</i>	→ CS28
CS29.7:	<i>vakṣyāmy arthe-daśa-mahā-mūliye triṃśat-tamādhyāye</i>	→ CS30
CS30.37:	<i>mātrā-tasyāśīṭīyau ca</i>	→ CS5 CS6
CS30.40:	<i>kiyantaḥ-śīrasīyaś ca</i>	→ CS17
CS30.42:	<i>vividhāśīta-pīṭīyaś</i>	→ CS28
CS30.53:	<i>varṇa-svariyaḥ puṣpākhyas</i>	→ CI1
CS30.56 CS30.149:	<i>abhayāmalakīyaṃ ca</i>	→ CC1.1
CS30.56:	<i>prāṇa-kāmīyaṃ eva ca</i>	→ CC1.2
CS30.57:	<i>saṃyoga-śara-mūliyaṃ</i>	→ CC2.1*
CS30.57:	<i>māṣapaṇa-bhṛtīyaṃ ca</i>	→ CC2.3
CS30.61:	<i>dvi-vraṇīyaṃ tri-marmīyaṃ</i>	→ CC25 CC26
CS30.149:	see CS30.56	
CV3.52:	<i>deśoddhvaṃsa-nimittīye</i>	→ CV3*
CV5.8:	<i>vijñānāny uktāni vividhāśīta-pīṭīye</i>	→ CS28
CV5.27:	see CS28.48	
CV6.3:	<i>tatra saṅkhyeyaṃ tāvad yathoktam aṣṭodariye</i>	→ CS19
CV7.32:	<i>ukto vyādhita-rūpīye</i>	→ CV7
CV8.154:	<i>bhiṣag-jitīye rogāṇām</i>	→ CV8*
CI12.89:	<i>uktaṃ go-maya-cūṛṇīye</i>	→ CI2
CC1.1.81:	<i>abhayāmalakīye 'smin</i>	→ CC1.1
CC1.2.23:	<i>nirdiṣṭāḥ prāṇa-kāmīye</i>	→ CC1.2

CC1.3.3:	<i>ṣaḍ-virecana-śatāśritīyoktānām auṣadha-gaṇānām</i>	→ CS4*
CC1.3.3variant:	<i>ṣaḍ-virecana-śatīyoktānām auṣadha-gaṇānām</i>	→ CS4
CC2.1.53:	<i>uktās te śara-mūṭīye</i>	→ CC2.1*
CC2.3.31:	<i>māṣapaṇṇa-bhṛīye 'smin</i>	→ CC2.3
CC3.255:	<i>mātrāśīṭīye nirdiṣṭāḥ</i>	→ CS5
CC21.138:	<i>dvi-vraṇīyopadiṣṭena</i>	→ CC25
CC26.294:	<i>tri-marmīye cikitsite</i>	→ CC26
CC28.243:	<i>abhayāmalakīyoktam</i>	→ CC1.1
CC30.269:	<i>ṣaḍ-virekāśritīyoktair</i>	→ CS4*
CSi9.11:	<i>tri-marmīye cikitsite</i>	→ CC26
CSi9.31:	<i>tri-marmīye prakīrtitam</i>	→ CSi9
HN14.31:	see AN14(72b)	
HN15.4:	see AN15(75b)	
SS3.9:	<i>(')vāraṇo yukta-senīya</i>	→ SS34
SS3.18:	<i>dvi-vraṇīyo vraṇaḥ sadyo</i>	→ SC1
SS10.5:	<i>vraṇāsrāva-vijñānīyādiṣu vakṣyante</i>	→ SS22
SS10.9variant:	<i>yogyā-sūtrīyam eva ca</i>	→ SS9
SS11.18:	<i>nivātātape deśe 'sambādhe 'gropaharaṇīyoktena</i>	→ SS5
SS16.15:	<i>dvi-vraṇīyoktena ca vidhānenopacaret</i>	→ SC1
SC6.18:	<i>dvi-vraṇīyoktena vidhānena bhallātaka-niścyutitam</i>	→ SC1
SC7.30:	<i>kṛta-bali-maṅgala-svasti-vācanam agropaharaṇīyoktena</i>	→ SS5
SC8.52:	<i>dvi-vraṇīyam avekṣeta</i>	→ SC1
SC33.20:	<i>athāpare 'hani vigata-śleṣma-dhātum āturopakramaṇīyād-</i>	SS35
SU39.103:	<i>dvi-vraṇīye prakīrtitāḥ</i>	→ SC1
SU47.74:	<i>vidhiḥ sadyo-vraṇīyoktas</i>	→ SC2*
SU60.56:	<i>hitā-hitīye yac cokatam</i>	→ SS20



# Über die Möglichkeit einer Wissenschaft vom Leben *Grundlagen zur Phänomenologie des Āyurveda*<sup>1</sup>

ECKARD WOLZ-GOTTWALD

## 1. Phänomenologie als 'strenge Wissenschaft'

... aber die mathematische Naturforschung ist nicht deshalb exakt, weil sie genau rechnet, sondern sie muß so rechnen, weil die Bindung an ihren Gegenstandsbezirk den Charakter der Exaktheit hat. Dagegen müssen alle Geisteswissenschaften, sogar alle Wissenschaften vom Lebendigen, gerade um streng zu bleiben, notwendig unexakt sein. Man kann zwar auch das Lebendige als einen raum-zeitlichen Bewegungsprozeß auffassen, aber man faßt dann nicht mehr das Lebendige.<sup>2</sup>

Was sind die Kriterien für exakte Wissenschaft, wie sie heute mit dem Anspruch von Wissenschaft schlechthin allgemein vertreten wird? Grundlegend ist die Anwendung einer konkret zu beschreibenden Methodik des quantitativen Messens oder der rationalen Beweisführung. Durch die Anwendung der Methodik kann genaues Wissen über ein bestimmtes Gebiet gewonnen werden. Exakte Wissenschaft hat intersubjektiven Charakter: ein Dritter muß mit Hilfe der Methodik ihre Ergebnisse nachvollziehen, das heißt verifizieren können. So ist exakte Wissenschaft frei von nur subjektiven Werten und bietet die Möglichkeit zur Kritik und Weiterentwicklung.

Nun entstanden in der Bewegung der phänomenologischen Forschung, als deren Begründer zu Beginn dieses Jahrhunderts Edmund Husserl angesehen werden kann, Bedenken gegen die Vorgehensweise positivistischer, exakter Wissenschaft. Echte Wissenschaft verlange, jede

---

<sup>1</sup> Zugleich eine Antwort auf den Rezensionsartikel von Rahul Peter Das, 'Indische Medizin und Spiritualität.' *Journal of the European Āyurvedic Society* 2.1992: 158-187 (Besprechung zu meinem Buch: *Heilung aus der Ganzheit. Āyurveda als Philosophie in der Praxis*. Gladenbach 1991). Es ist hierbei auch die für philosophische Fragestellungen offene und undogmatische Haltung der Herausgeber des *JEĀS* zu würdigen, wenn sie mir hier die Möglichkeit zu dieser Antwort geben, selbst wenn damit zu rechnen ist, daß sie mit meinen Ausführungen größtenteils nicht übereinstimmen.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes.' *Holzwege*. Gesamtausgabe Bd.5. Frankfurt 1977, S.79.

Dogmatik, jedes mitgebrachte Vorurteil beiseite zu lassen. Aber liegt in einem positivistischen Wissenschaftsverständnis nicht schon ein verstecktes, weithin noch nicht bemerktes Vorurteil? Handelt es sich nicht um eine gleichsam positivistische Dogmatik, wenn nur empirisch oder rational nachvollziehbare Fakten Geltung haben dürfen, wenn nur das quantitativ Meßbare oder das in Argumentationslogik Beweisbare in den Blick kommen darf?

In der phänomenologischen Tradition stehend, machte Husserls Schüler Martin Heidegger darauf aufmerksam, daß es oberstes Gebot von strenger Wissenschaft sein muß, der spezifischen Eigenart des zu erforschenden Gegenstandes adäquat zu entsprechen. Jede quantitativ arbeitende Wissenschaft könne nicht deswegen den Anspruch auf Exaktheit erheben, weil sie das Messen zur zentralen Methodik erhoben habe. Sie sei deswegen exakte Wissenschaft, weil ihr Gegenstandsbezirk ein quantitatives Arbeiten zulasse und gar verlange. Etwas anderes gilt nach Heidegger jedoch für die Wissenschaften vom Lebendigen. Eine *strenge* Wissenschaft müsse hier notwendigerweise unexakt sein. Eine Aussage ist im obigen Zitat zu lesen, die zunächst und zumeist wohl nur Unverständnis hervorrufen wird. Sie kann bei genauer Betrachtung jedoch durchaus plausibel erscheinen. Es geht um Wissenschaft im phänomenologischen Sinn. Wissenschaft im phänomenologischen Sinn ist *strenge* Wissenschaft. Das oberste Gebot strenger Wissenschaft ist die Entsprechung zu ihrem Gegenstand. Eine Wissenschaft vom Lebendigen, das von sich aus unexakt ist, muß notwendigerweise auch zu unexakten Ergebnissen führen. Natürlich kann das Lebendige auch wissenschaftlich exakt erforscht werden. Hier wird jedoch kein anderes Ergebnis erzielt werden können, als es schon Mephisto in Goethes Faust einem gelehrigen Schüler ins Stammbuch schrieb:

*Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben,  
Sucht erst den Geist herauszutreiben,  
Dann hat er die Teile in seiner Hand,  
Fehlt leider! nur das geistige Band.*

Johann Wolfgang von Goethe: *Faust. 1. Teil*, Verse 1936-1939

Eine exakte Wissenschaft vom Leben wird exakte Ergebnisse hervorbringen können. Ihre Resultate werden jedoch nicht dem Phänomen des Lebens entsprechen, denn das Kriterium der Exaktheit wird auf einen Bereich übertragen, der mit Exaktheit nur wenig, zumindest nicht im Entscheidenden zu fassen ist. Methoden quantitativen Messens — und das Gleiche gilt auch für die rationale Beweisführung — sind in ihren



eigenen Bereichen vollkommen berechtigt. Sie verwandeln sich jedoch in einer Wissenschaft vom Leben zur aufgesetzten Dogmatik. Echte Wissenschaft vom Leben muß somit, gerade um strenge Wissenschaft zu werden, notwendigerweise unexakt sein. Was jedoch unter 'Unexaktheit' zu verstehen ist, daß nämlich 'Unexaktheit' hier nicht Verwaschenheit bedeutet, sondern eigene Stringenz aufweist, wird weiter unten näher erläutert.

## 2. Rationale und magisch-religiöse "Lebenswelten"

Was bedeutet dies nun für den wissenschaftlichen Zugang zum Āyurveda, des 'Wissens vom Leben'? In der gegenwärtigen Forschung untersuchen physiologische Studien die Wirkungen āyurvedischer Medikamente und Heilverfahren mit naturwissenschaftlicher Methodik. Feldforschung kann durch Arbeitsweisen der Statistik die heutige Praxis des Āyurveda erhellen. Die philologischen und historischen Forschungen zu āyurvedischen Texten stellen die unabdingbare Voraussetzung dar für eine adäquate Beschäftigung mit den Konzepten des Āyurveda, mit dem Inhalt der Texte.

Welche Perspektive weist nun eine phänomenologisch/philosophische Aufarbeitung des Āyurveda auf? Aus der Sicht strenger phänomenologischer Wissenschaft gilt es den je spezifischen Horizont, die philosophischen Grundlagen der āyurvedischen 'Lebenswelt' bzw. 'Lebenswelten' herauszuarbeiten. Hierbei möchte ich mich auf den klassischen Āyurveda und dort insbesondere auf das im philosophischen Kontext wohl bedeutendste Lehrbuch, die *Caraka-Saṃhitā*, beziehen. Der klassische Āyurveda zeichnet sich gerade dadurch aus, daß hier versucht wurde, die Heilkunde auf empirisch abgesicherte und rational begründete Füße zu stellen. Es entstand eine in erster Linie an den Prinzipien von Ursache und Wirkung orientierte Medizin. Wenn jede Krankheit prinzipiell auf ihre spezifischen Ursachen zurückgeführt werden sollte, so galt es zunächst diese ausfindig zu machen, wenn möglich sie zu beseitigen, um dann die meist naturheilkundlich ausgerichteten Heilverfahren einzuleiten. Wenn die auf diesen Grundlagen entwickelten Theorien und Konzepte der Lebenswelt rationaler Medizin auch nicht mit neuzeitlichen Vorstellungen 'exakter' Wissenschaft übereinstimmen, so scheint doch hier die Möglichkeit einer positivistisch-wissenschaftlichen Erforschung des Āyurveda zumindest in Ansätzen gegeben.

Der klassische Āyurveda ist allerdings nicht nur eine Sache rationaler Medizin gewesen. Die magisch-religiöse Lebenswelt behielt aller Wahrscheinlichkeit nach weiterhin ihre Geltung. Auch hier scheint das Prinzip von Ursache und Wirkung die Therapie rational zu untermauern. Wurde eine Krankheit auf natürliche Ursachen zurückgeführt, so war der Arzt zuständig, vermutete man eine übernatürliche Ursache, so mußten magisch-religiöse Therapien angewendet werden. Es scheint jedoch ein jeweilig höchst unterschiedliches Verständnis von Ursache und Wirkung vorzuliegen. So hat eine organische Störung, die auf Ursachen wie falsche Ernährung oder Lebensführung zurückgeführt wird, eine andere rationale Plausibilität als zum Beispiel eine bestimmte Art von Fieber, das durch böse Wesen, Zauber oder Fluch verursacht sein soll.<sup>3</sup> Daß hier ein Unterschied von 'Welten' vorliegt, wird von den Autoren der Texte selbst oft nicht bemerkt. Rationale und magische Lebenswelten bilden hier noch eine geschlossene und in sich stimmige Einheit.<sup>4</sup> Für eine phänomenologische Untersuchung ist eine Differenzierung jedoch zentral. Während die natürliche Ursache einer Krankheit in den meisten Fällen auch heute für jedermann empirisch und rational nachzuweisen ist, entzieht sich eine übernatürliche Ursache einem solchen Nachweis. Dies gilt auch dann, wenn magisch-religiöse Therapien wie Rezitation von Mantrén oder das Tragen von Amuletten genauso wie die Anwendung von Kräuterpräparaten tatsächlich zum Erfolg führen sollten. Mit Methoden exakter Wissenschaft werden viele Heilverfahren rationaler Medizin zu verifizieren sein. Die magisch-religiösen Therapien erscheinen von hieraus jedoch als irrational oder gar unreal. Positivistische Wissenschaft mag den Zugriff versuchen. Was sie ergreift, ist jedoch nicht das Magisch-Religiöse, sondern nur rationale Versatzstücke.

Die magisch-religiöse Therapie besitzt ihre eigene Wahrheit, die Wahrheit ihrer eigenen Lebenswelt. Keine Religion ist jedoch ohne 'Bekehrung' möglich, es sei denn, der Mensch wächst von Geburt an in einem religiösen Kontext auf und assimiliert so religiöse und magische Vorstellungen von Beginn seines bewußten Denkens. Strenge Wissen-

---

<sup>3</sup> Siehe *Caraka-Saṃhitā* (im folgenden *CaS*) 6.3.317-322 und *Aṣṭāṅgahrdaya-Saṃhitā* des Vāgbhaṭa (im folgenden *AH*) 3.2.38-45.

<sup>4</sup> Hierauf bezieht sich R.P. Das mit Recht in seiner Argumentation. Siehe Das, S.162ff.



schaft im Sinne der Phänomenologie darf daher nie nur objektiv von außen beurteilen. Nur wer im Leben der einzelnen Religion steht, wird wirklich *religiös* verstehen können. Die Evidenz der magisch-religiösen Therapie wird nur dem aufgehen, der in der Welt des Magischen und des Religiösen steht. Nur ihm wird die Möglichkeit sogenannter übernatürlicher Krankheitsursachen nicht nur als 'Placebo-Effekt', sondern durchaus in eigener Evidenz als *real* erscheinen.

Mit der Methode phänomenologischer Philosophie kann so zwischen der 'magisch-religiösen' und der 'rationalen' Lebenswelt unterschieden werden, und es kommt noch eine dritte hinzu, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

### 3. Spirituelle Philosophie als 'höchste Therapie'

Wenn insbesondere in der *Caraka-Saṃhitā* Texte Eingang gefunden haben, die man sonst nur innerhalb der Lehren der spirituell/philosophischen Schulen Indiens findet, so werden noch einmal ganz andere Anforderungen an den philosophischen Interpreten gestellt. Die spirituelle Philosophie steht allerdings nicht unverbunden innerhalb der Konzeptionen des klassischen Āyurveda. Sie wird insbesondere in der *Caraka-Saṃhitā* therapeutisch interpretiert, im Ansatz wohl auch praktiziert und in dieser Weise als 'höchste Therapie' bezeichnet (*cikitsā naiṣṭhikī*) (*CaS* 4.1.94).

Ein zentrales Charakteristikum dieser 'höchsten Therapie' ist das 'Loslassen von allem Ergreifen': *tyāgaḥ sarvopadhānām* (*CaS* 4.1.95). Alles hängt jetzt jedoch an der Bedeutung des Begriffs 'Ergreifen' (*upadhā*). 'Ergreifen' wird in diesem Zusammenhang als letzte Ursache der Krankheit bestimmt (ebd.). Der Mensch, der von diesem 'Ergreifen' noch nicht losgelassen hat, ist mit einem Seidenwurm verglichen, der, ohne daß er es überhaupt bemerken würde, sich den todbringenden Faden spinnt und darin umkommt (4.1.96). Durch das 'Ergreifen' ist der Mensch mit einem 'Durst nach den Dingen' an die Dinge der Welt gebunden und so gleichsam an die Welt gefesselt (ebd.: *upādatte tathārthebhyas tṛṣṇām ajñāḥ sadāturaḥ*). Die 'höchste Therapie' sprengt im 'Loslassen' vom 'Ergreifen' diese Fessel. Der Mensch wird befreit und lebt nun 'ohne Bindung' (*asamyoga*) (4.1.97). Soweit die kurze Beschreibung der spirituellen Philosophie als 'höchste Therapie'. Wie ist jedoch dieser Ansatz zu interpretieren?

#### 4. Rationale und religiöse Interpretationen der spirituellen Philosophie

Die Dimension der 'höchsten Therapie' läßt sich ohne weiteres sowohl innerhalb einer rationalen als auch einer religiösen 'Lebenswelt' konstruieren. Wer nur rational zu denken oder nur religiös zu glauben vermag, der kann jede spirituelle Philosophie aus seinem eigenen Horizont heraus entsprechend verstehen, ohne das er das Intendierte überhaupt in den Blick bekommen würde.

So ist es möglich, 'Ergreifen' in *rationaler* Interpretation, als ein überspanntes Verstehenwollen oder als psychische Verspanntheit aufzufassen. Die 'höchste Therapie' ist dann eine Art Psychotherapie. Im *religiösen* Horizont kann der gleiche Text eine ganz andere Bedeutung erlangen. Es geht dann um eine Erlösungslehre, die dem Menschen vom 'Ergreifen' als Gefangenschaft im Leiden dieser Welt befreien will, um ihm, letztendlich nach dem Tod, das Heil in einer jenseitigen Welt zu erschließen.

Wenn in ihren eigenen Sphären, wie oben dargestellt, logische Rationalität und religiöser Glaube durchaus Berechtigung und Notwendigkeit haben, so führen sie in bezug auf die spirituelle Philosophie allerdings nur zu Fehlinterpretationen. Gerade weil sich die spirituelle Philosophie aus anderen Horizonten heraus verstehen läßt, scheint das grundlegende Mißverständnis jedoch überhaupt nicht bemerkt zu werden. Die Aufhellung dieses Mißverständnisses erscheint darüber hinaus besonders schwer, da es sich nicht nur hartnäckig in heutigen Interpretationen zu halten weiß,<sup>5</sup> sondern auch in den klassischen Sammelwerken selbst schon manchenorts vorliegt.<sup>6</sup>

Alles kommt somit für einen phänomenologischen Ansatz darauf

---

<sup>5</sup> Hierfür gilt als Beleg auch die so umfangreiche Rezension von R.P. Das. Philologische Untersuchungen, die z.B. zur Bestimmung eines Begriffes alle anderen im Text vorhandenen Belege miteinbeziehen, sind zwar unabdingbare Voraussetzung philosophischen Interpretierens. Die nötige Klarheit des adäquaten Verstehens der Texte spiritueller Philosophie, wie R.P. Das vermutet (S.173), kann so jedoch kaum erreicht werden. Selbst der Philologe ist keineswegs bei der Interpretation spiritueller Philosophie davon entbunden, sich des spezifischen Denkhorizontes dieser Philosophie zu vergewissern und aus dieser über-rationalen und über-religiösen Perspektive die Texte zu deuten.

<sup>6</sup> Zur rationalen Interpretation: *CaS* 1.12.11; 6.9.86; *AH* 4.1.168; 6.6.47; zur religiösen Interpretation: *CaS* 4.1.33-36; 4.5.12.



an, die einseitig rationalen oder religiösen Interpretationen spiritueller Philosophie als Verwechslung der Grundhorizonte zu entlarven. Diese Unterscheidung der Grunddimensionen der Erkenntnis gehört allerdings nicht nur zu den Forderungen an eine philosophische Interpretation des Āyurveda. Sie ist zentrale Thematik jeder ursprünglichen Philosophie, sowohl in Ost als auch in West.<sup>7</sup> So kann die Aufgabe einer phänomenologischen Interpretation der spirituellen Philosophie des Āyurveda dahingehend bestimmt werden, alle Texte der 'höchsten Therapie' aus diesem ihrem spezifischen Horizont heraus zu verstehen und auszulegen.

---

<sup>7</sup> Aus dem Denken des Ostens kann ein Beleg aus der klassischen Yoga-Philosophie herangezogen werden. Die Perspektive des Yoga zielt hier auf die Aufdeckung des grundlegenden Irrtums, in welchem, in der Erkenntnis des Alltags, das Vergängliche für das Ewige gehalten wird. Diese Verwechslung gilt es aufzudecken, um so das Ewige in seiner eigenen Dimension zu erkennen (Patañjalis *Yoga-Sūtra* 2.5f.).

Als eines der frühesten Belege des abendländischen Denkens ist paradigmatisch das Höhlengleichnis nach Platon zu nennen (*Politeia*, 7. Buch, 514a-517a). Das Erkennen des Alltags ist mit Schatten an einer Höhlenwand verglichen, die ihren Ursprung in einem gründenden Licht haben. Es kommt nun darauf an, den Blick umzuwenden von dem zunächst und zumeist erfahrenen Erkennen, hin zur Öffnung der Höhle, aus der das ursprüngliche Licht der Wahrheit (Ideen) aufscheint. Wenn nun aber der Philosoph die Höhlenbewohner darauf aufmerksam machen wollte, daß nicht die Schatten, sondern das Licht den Ursprung der Wahrheit ausmacht, so wird er, nach Platon, von niemandem verstanden werden.

Das Motiv tritt in der abendländischen Philosophie immer wieder auf und wird zur zentralen Thematik in unserem Jahrhundert im Gedanken von der 'ontologischen Differenz' bei Martin Heidegger. Es geht hier um die 'Verwechslung von Seiendem und Sein'. Das wahrhaft Gründende ist hiernach nicht mit Kategorien des Seienden zu erfassen, sondern nur mit einer Weise des Seins. Existentiell gelebtes Sein wird zur unabdingbaren Notwendigkeit der Aufhebung dieser ontologischen Verwechslung (z.B. Martin Heidegger, *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd.9. Frankfurt 1976, S.123;370).

In diesem Zusammenhang ist vor allem auch die Neuinterpretation des Modells vom dreifachen Auge der Erkenntnis durch den amerikanischen Philosophen Ken Wilber zu erwähnen. Er unterscheidet zwischen der Dimension naturwissenschaftlicher Erkenntnisbegründung, dem rationalen Bereich der Mathematik oder der Logik und einer dritten Dimension transzendenter, spiritueller Erfahrung. Wilber spricht von einem 'Kategorial-Irrtum' (*category error*), wenn eine Dimension fälschlicherweise durch eine andere verstanden wird. Dies liege zum Beispiel vor, wenn die dritte Dimension spiritueller Erfahrung im naturwissenschaftlichen oder rationalen Horizont interpretiert ist (Ken Wilber, *Die drei Augen der Erkenntnis. Auf dem Weg zu einem neuen Weltbild*. München 1988 (Originalausgabe 1983), S.9-49).

### 5. Die phänomenologische Interpretation spiritueller Philosophie

Wie kann eine solche phänomenologische Interpretation aussehen? Die 'Lösung' vom 'Ergreifen' meint, im Horizont spiritueller Philosophie, keine Sache bloßer Vorstellung oder des Denkens. Es geht um den konkreten Lebensvollzug, um einen 'existentiellen Wandel' des Menschen, um eine 'Lösung' von allem Festhalten am herkömmlichen Leben, Denken und Glauben. Es gilt, sich zu lösen von allen rationalen Systemen oder religiösen Glaubensvorstellungen, so sehr sie auch bisher als Leitlinien des Lebens und der Wahrheit gegolten haben. Nur so kann der Mensch freiwerden für den Aufgang des ursprünglichen Lebens, für den eigentlichen Grund des Menschseins. Dieser existentielle Wandel kann durch Denken bzw. Glauben allein nicht erreicht werden. Übungen aus dem Bereich der Meditation scheinen für den Aufgang umfassenderer Bewußtheit von besonderer Bedeutung.<sup>8</sup>

Die neue Dimension ursprünglich gelebten Lebens entzieht sich jedoch keinesfalls der sprachlichen Ausdrückbarkeit. Als Beleg hierfür dienen die zahlreichen Texte der spirituellen Philosophien, die nicht nur in Indien in den letzten dreitausend Jahren entstanden sind. Sprache erlangt jetzt aber einen neuen Sinn. Wie ein Finger, der auf einen Stern zeigt, wird jeder sprachliche Ausdruck nun zum Verweis auf die konkret gelebte existentielle Erfahrung. Es gilt, sich von allem 'Ergreifen', auch vom 'Ergreifen' der Worte, zu lösen. Rationale oder religiöse Interpretationen vermögen dies nur in sehr geringem Maße. Sie stehen immer in der Gefahr, an den Worten hängen zu bleiben. Sie hätten so nur den Finger im Blick, nicht das, worauf er verweist.

Besonders deutlich wird dies, wenn die spirituelle Philosophie, in einer Weise der 'Unexaktheit', jedoch in äußerster philosophischer 'Strenge', im Paradox formuliert. Die jeweiligen Worte erscheinen widersprüchlich und unsinnig. Dies gilt jedoch nur für das gegenständliche Denken und Vorstellen. Der scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn das ganzheitliche Phänomen evident wird.

So ist zu lesen, daß derjenige, der ergreift, meine, er hätte 'Eigentum' (*svatā*), und gleichzeitig wird behauptet, er lebe aus dem 'Nicht-

---

<sup>8</sup> So wird in der *Caraka-Saṃhitā* an verschiedendsten Stellen eine spirituelle Übungspraxis beschrieben: *CaS* 1.1.58; 1.11.27f.; 1.11.33; 4.1.143f.; 4.1.154; 4.2.47; 4.5.12.



Eigenen' (*asva*) (*CaS* 4.1.152f.). Das 'Eigentum' ist in Eins gesetzt mit dem 'Nicht-Eigenen'. Es liegt ein scheinbares Paradox vor, das es aufzulösen gilt.<sup>9</sup> Die gegensätzlichen Formulierungen weisen auf das Phänomen ursprünglichen Lebens. Wenn der Mensch die Dinge der Welt 'ergreift', von ihnen Besitz nimmt, so ist er auch an die Welt gebunden. In der Gebundenheit ist er nicht er selbst. Erst wenn er losläßt von allem Festhalten, gibt der Mensch die Möglichkeit frei für den Aufgang ursprünglichen Lebens. Mit Eigentum wird nur ein vermeintliches Eigenes 'ergriffen'. Erst durch ein existentielles Loslassen findet der Mensch sein wahres Eigenes,<sup>10</sup> erst dann ist er gesund, so daß er 'im Eigenen steht' (*svastha*).<sup>11</sup>

Wiederum in einem anderen Paradox wird die Perspektive der 'Befreiung' des Menschen gerade dadurch beschrieben, daß er erkennt: 'Die ganze Welt bin ich' (*CaS* 4.5.7). Ist der Mensch nun *befreit von der Welt* oder sieht er sich in *Einheit mit ihr*? Gerade dadurch, daß er befreit von ihr ist, kann er in Einheit mit der Welt leben. Der Mensch ist befreit von der Welt, indem er nicht mehr an die einzelnen Dinge gebunden ist. Er ist befreit von seiner existentiellen Gebundenheit an die Welt und kann sich erst so auf ganz neue Weise auf alle weltlichen Dinge einlassen. Jetzt kann er in neuer Stimmigkeit aus einer ursprünglichen Einheit mit der Welt leben. Daß diese Bewußtheit eines Lebens in Stimmigkeit mit der Welt als eine Form ursprünglicher Gesundheit erkannt wird, dies ist das Verdienst vor allem der *Caraka-Saṃhitā*.

Ein drittes und letztes Paradox sei in diesem Zusammenhang noch genannt. An verschiedenen Stellen der *Caraka-Saṃhitā* wird betont, daß die Perspektive der 'höchsten Therapie' nicht nur die Erkenntnis des

<sup>9</sup> Diese Schwierigkeit läßt sich auch umgehen, wie dies R.P. Das (S.175f.) zeigt. Jedoch nur durch die Thematisierung und philosophische Interpretation dieser grundlegenden Paradoxien kann die spezifische Dimension spiritueller Philosophie in den Blick kommen.

<sup>10</sup> Der vollständige Wortlaut der zitierten Stelle ist:  
*sarvaṃ kāraṇavad duḥkham asvaṃ cānityam eva ca*  
*na cātmaḥkāraṇam tad dhi tatra cotpadyate svatā*  
*yāvan notpadyate satyā buddhir naitad ahaṃ yayā*  
*naitan mameti vijñāya jñāṇaṃ sarvaṃ ativartate.*

<sup>11</sup> So weist der Sanskrit-Begriff 'gesund' schon auf die existentielle Erfahrung der spirituellen Philosophie, wenn er historisch wohl auch nicht immer in dieser Tiefe verstanden wurde.

wahrhaft Eigenen und die Erfahrung der Einheit mit der Welt, sondern auch das Erfahren des göttlichen Urgrundes, des 'Absoluten' (*brahman*) meint.<sup>12</sup> Einerseits kann von diesem Absoluten, wohl im Gegensatz zu dem gedachten und geglaubten Gott der Religionen, 'kein Merkmal gewußt' werden, andererseits zeichnet gerade die Kenner des Absoluten das 'Wissen' (*jñāna*) des Absoluten aus (*CaS* 4.1.155).<sup>13</sup> Ist das Absolute nun zu wissen oder ist es *undenkbar*? Wiederum gilt beides. Das Absolute in der spirituellen Philosophie hat kein 'Merkmal' im Sinne einer rational zu fixierenden Erkenntnis oder einer zu glaubenden Wahrheit. Das Absolute wird 'gewußt', wenn es existentiell erfahren ist. Dieses Erfahren wird dann als das 'gelebte Wissen der Kenner des Absoluten' bezeichnet (*CaS* 4.1.155).

Die Erfahrung des Menschseins, der Welt und des Absoluten in ihrer ursprünglichen Dimension existentiellen Lebens zeichnet das Spezifikum der spirituellen Philosophie aus. Sie hat als Weiterführung von rationaler Medizin und magisch-religiöser Therapie Eingang in den klassischen Āyurveda gefunden. Viele Stellen, insbesondere in der *Caraka-Saṃhitā*, weisen in diese dritte Dimension. Jedoch kann nicht immer mit Eindeutigkeit die spirituelle Perspektive belegt werden. Zwei Beispiele seien hierfür abschließend genannt.

## 6. Grenzfragen der Interpretation

Zu den Grenzfragen der Interpretation zählt unter anderem die Definition von 'Leben' in der *Caraka-Saṃhitā* (1.1.42):

'Die Verbindung von Körper, Sinnen, Psyche und Selbst wird ... Leben genannt.'<sup>14</sup>

Entscheidend ist hier die Bedeutung des Begriffes 'Selbst' (*ātman*). Handelt es sich um das Selbst im Sinne der spirituellen Philosophie, dem zunächst und zumeist verborgenen Urgrund des Menschen, der durch die Loslösung von aller Gebundenheit an die Dinge der Welt be-

<sup>12</sup> *CaS* 4.4.8; 4.5.11; 4.5.19; 4.5.21; 4.5.23.

<sup>13</sup> In anderem Zusammenhang wird auch das 'Selbst' als 'undenkbar' (*acintya*) betont, da es kein Merkmal habe (*CaS* 4.1.60; 4.1.84; 4.5.22).

<sup>14</sup> Der volle Wortlaut der zitierten Stelle ist:

*śarīrendriyasattvātmasaṃyogo dhāri jīvitam  
nityagaś cānubandhaś ca paryāyair āyur ucyate.*



wußt wird? Ist somit das ursprüngliche, erleuchtete Leben gemeint?<sup>15</sup> Oder ist die Bedeutung von 'Selbst' in diesem Zusammenhang nur so etwas wie das Alltags-Ich, so daß das Gemeinte durchaus im Rahmen allgemeiner Rationalität zu erklären wäre. Nähere Erläuterungen im Kontext des Verses sind nicht gegeben, so daß das Problem aus dem Text selbst nicht entschieden werden kann.

Nicht viel anders ist die Lage bei der Bestimmung des Begriffs *sattvāvajaya*, die 'Kontrolle der Psyche' in *CaS* 1.11.54.<sup>16</sup> Handelt es sich hier um die Bezeichnung für die spirituelle Philosophie als 'höchste Therapie'? So würde 'Kontrolle der Psyche' die existentielle Öffnung des Menschen für das wahre Selbst bedeuten. Dann hätten nicht Emotionen, Triebe und die Gebundenheit an die Welt, sondern das 'Selbst' die Kontrolle über die psychischen Vorgänge übernommen.<sup>17</sup> Oder geht es um eine Psychotherapie, in der der Mensch versucht, sich mit Mitteln der Vernunft und der Willenskraft zu kontrollieren?<sup>18</sup> Die kurze Definition im Textzusammenhang (*CaS* 1.11.54: *sattvāvajayaḥ punar ahitebhyo 'rthebhyo manonigrahaḥ* 'Kontrolle der Psyche besteht aus dem

---

<sup>15</sup> Als Belegstelle für diese Interpretationsmöglichkeit in den Schriften der spirituellen Philosophie Indiens kann die Beschreibung des Lebens eines Erleuchteten in *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* 4.4.7 gelten:

'So wie eine Schlangenhaut auf einem Ameisenhaufen tot und abgeworfen liegen mag, so wahrlich liegt dieser Körper. Aber dieses Körperlose, dieses Unsterbliche, dieses *Leben* ist nur *brahman*, ist fürwahr Licht.'

Der Erleuchtete ist von jeglicher Bindung an die Welt gelöst, so daß in ihm das göttliche 'Leben', hier *prāṇa*, ganz zum Tragen kommt.

<sup>16</sup> Auf diese Problematik geht auch R.P. Das ein (S.171). Er stellt die Frage jedoch wiederum im 'medizinischen Kontext', wobei ihm entgeht, daß es hier nicht um die Frage einer anderen Bedeutung, sondern um das Problem eines anderen Horizontes geht, um die Lebenswelt spiritueller Philosophie.

<sup>17</sup> Als Belegstelle aus der spirituellen Philosophie möchte ich *Bhagavad-Gītā* 6.26 heranziehen:

'Durch welche Ursache auch immer die schwankende und unbeständige Psyche umherschweift, hole sie zurück und bringe sie unter die alleinige Kontrolle des Selbst!'

Eine 'Kontrolle der Psyche' als Öffnung für das wahre Selbst ist beschrieben.

<sup>18</sup> So zum Beispiel die Interpretation von *sattvāvajaya* in: A.R.V. Murthy, R.H. Singh, 'The Concept of Psychotherapy in Ayurveda with Special Reference to Sattvavajaya.' *Ancient Science of Life* 6.1986-1987: 255-261.

Rückzug der Psyche von schädlichen Objekten') hilft bei der Entscheidung der Frage nicht weiter. Sowohl eine spirituell/philosophische als auch eine rationale Psychotherapie haben den Rückzug von schädlichen Objekten, je auf ihre Weise, zum Ziel. Sowohl die Bewußtheit des Selbst, die ein in-sich-stimmiges Leben in Einheit mit der Welt zur Folge hat, als auch das rationale und willensmäßig bestimmte Leben, können als 'Rückzug der Psyche von schädlichen Objekten' bestimmt werden. Darüber hinaus ist die *Caraka-Saṃhitā* die erste und gleichzeitig die einzige Schrift, die diesen Terminus gebraucht, und dies auch nur an einer einzigen Stelle.<sup>19</sup> Wiederum scheint letztgültig nicht zu entscheiden, welche Interpretation zu bevorzugen ist. Es liegen Grenzfragen der Interpretation vor, die ein mehrdeutiges Verständnis offen lassen. Diese Tatsache entbindet jedoch nicht den phänomenologisch arbeitenden Interpreten von der Aufgabe, die verschiedenen Dimensionen möglicher Interpretation aufzuzeigen und nachzuweisen.

## 7. Perspektive einer Phänomenologie des Āyurveda

Was kann nun der phänomenologische Zugang zu einem näheren Verständnis āyurvedischen Denkens beitragen? Die Phänomenologie will zeigen, daß kein Text für sich allein genommen werden kann, sondern immer schon in einem bestimmten Horizont des Denkens steht. Verschiedene Horizonte lassen den gleichen Text in je unterschiedlichem Licht erscheinen. Im Horizont rationaler und kritischer Wissenschaft werden zum Beispiel āyurvedische Schriften somit notwendigerweise anders verstanden als im Horizont des Glaubens an den Āyurveda als die absolute Wahrheit göttlicher Offenbarung. Moderne Wissenschaft und traditioneller indischer Zugang stehen sich so in der Form je verschiedener 'Lebenswelten' unversöhnlich gegenüber.<sup>20</sup>

Der phänomenologische Ansatz versucht dahingegen nicht den eigenen Horizont als unabdingbare Dogmatik vorauszusetzen, sondern

---

<sup>19</sup> Als parallele Formulierung kann *sattvaṃ vidheyam* genannt werden (*CaS* 4.2.47), oder auch die Begriffe, die sich auf die 'Kontrolle der Sinne' beziehen (*yatendriya*, *jitendriya*, *indriyavijaya*) (*CaS* 1.8.18; 4.2.43; 2.6.10f.; 6.1.3.9; *AH* 1.4.25; 1.4.33f.).

<sup>20</sup> Die Problematik dieses Konfliktes wird besonders in der gegenwärtigen Situation vieler āyurvedischer Fakultäten in Indien deutlich.



ganz aus dem 'Phänomen' selbst zu interpretieren. Es gilt, den spezifischen Horizont des āyurvedischen Denkens in den Blick zu bekommen. Dabei stellt sich heraus, daß hier nicht nur *ein* Horizont, sondern drei, und nicht nur Horizonte, sondern Dimensionen eines unterschiedlichen Weltzugangs vorliegen.

Es waren so zunächst die Dimensionen der empirisch und rational arbeitenden Medizin und eine der auf das Übernatürliche ausgerichteten magisch-religiösen Therapie zu unterscheiden gewesen.<sup>21</sup> Darüber hinaus galt es eine dritte Dimension herauszuarbeiten, die spirituelle Philosophie der 'höchsten Therapie'. Sie wird weder mit Methoden quantitativen Messens noch mit rationaler Beweisführung zu erschließen sein und kann so nicht den Erfordernissen exakter Wissenschaft entsprechen. Sie verschließt sich jedoch nicht den Erfordernissen der strengen Wissenschaft im phänomenologischen Sinne. Voraussetzung ist dann der dem Forschungsgegenstand 'spezifischer Zugang', in diesem Fall das existentielle Sich-Einlassen auf die 'höchste Therapie'. Dieser Weg will ein Sprechen *aus* der spirituellen Philosophie, nicht ein Sprechen *über* sie.

Die einzelnen Texte des klassischen Āyurveda erweisen sich in der Praxis der Interpretation jedoch als sehr vielschichtig. Auch kann nicht immer, wie gezeigt, mit Eindeutigkeit festgelegt werden, auf welche Dimension jeweilig gezielt wird. Dies spricht jedoch nicht gegen die Möglichkeit einer vieldimensionalen Interpretation. Eine Philosophie des klassischen Āyurveda im Sinne strenger, phänomenologischer Wissenschaft hat sich dieser Problematik zu stellen. Sie müßte sich sonst den Vorwurf gefallen lassen, den Kriterien empirischer und rationaler Wissenschaft zwar zu genügen, vom Geist des klassischen Āyurveda, zumindest der spirituellen Philosophie der *Caraka-Saṃhitā*, jedoch nur wenig verständlich machen zu können.

**Summary:** *This paper defends certain theses propounded previously by the author and criticised in JEĀS 2.1990: 158-187, in this connection discussing the phenomenological study of Āyurveda. The phenomenological approach attempts to show that every object of interpretation has to be*

---

<sup>21</sup> Dabei mußte allerings einschränkend festgestellt werden, daß sowohl die rationale Medizin viele auf Glauben basierende Momente als ebenso auch die magisch-religiöse Therapie rationale Strukturen aufweisen.

*taken in its specific framework of thought. For the phenomenology of Āyurveda this means distinguishing among three areas of interpretation: rational medicine, magico-religious therapy and spiritual philosophy. The paper discusses specifically what happens when the latter is understood within the framework of the former two, and how an authentic interpretation of it can be given.*



# *Aṣṭāṅgasaṅgraha*, Kalpasthāna II: Translation and Notes

KENNETH G. ZYSK

It is fitting that this contribution be included in a collection of papers in honour of G.J. Meulenbeld, who has unselfishly taken the time to read over and to make critical comments on this and all parts of the entire project entailing a translation of the Aṣṭāṅgasaṅgraha's Kalpasthāna. I first met Jan in 1979 when he travelled to Canberra, Australia, to participate as an honoured speaker at the first International Conference on Traditional Asian Medicine (ICTAM). I was completing my Ph.D. at the Australian National University and served as host to foreign delegates. Jan impressed me with his keen interest in the local flora and fauna. I recall our trip to Tidbinbilla, a nature reserve near Canberra. As we walked, looking for the elusive koalas, feeding the kangaroos, and marvelling at the variety of birds and the unattractive yet wonderful flightless emus, we began to develop a warm friendship that has remained, despite the great distance that separates us. Jan has a genuineness of character that distinguishes him as both a person and a scholar. He is truly a leading light in contemporary āyurvedic studies.

## Introduction

This translation and annotation of the second chapter, on the medical preparation of purgatives (*virecanakalpa*) in the Book of Medical Preparations (*kalpasthāna*) of the *Aṣṭāṅgasaṅgraha* (As), is the second part of a project that entails the translation of the entire Kalpasthāna of the As. A translation and annotation of the first chapter on emetics (*vamanakalpa*) of this book has already appeared in *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Vol.VII: Medical Literature from India, Sri Lanka and Tibet*, edited by G.J. Meulenbeld (Leiden: E.J. Brill 1991, pp.113-136), and it is anticipated that the remaining six chapters of the Kalpasthāna will appear in due course.

The As is particularly important for several reasons. Along with the *Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā* (Ah), it represents a second level in the compilation of medical material, which is based ultimately on the first level compilations of the *Carakasamhitā* (Ca) and the *Suśrutasamhitā* (Su). As a secondary collection, it provides insights into the development of āyurveda. Secondly, the As has never been subjected to critical translation and study. This scholarly investigation will hopefully provide the basis for determining the proper relationship between the As and Ah, a problem in Indian medical history that has plagued scholars of āyurvedic literature for nearly a century. I wish not to deal with this issue in general until more work is completed, and better evaluations can be made,

but I have addressed the connections and relationships between the As, Ah, Ca, Su on a verse-by-verse basis in the notes.

Although the shortest book in the treatise, the Kalpasthāna poses many difficulties. It presupposes the entire theoretical epistemology of the āyurvedic system and focusses on specific therapeutic measures for various ailments. The cures take the form of recipes with a technical vocabulary that includes terms which cannot at present be successfully defined, and a specialised syntax that cannot always be easily deciphered. The entire book forms the nuts and bolts of āyurvedic practical therapy which eventually gave rise to the curative procedures of pañcakarman. Moreover, it bears a stylistical resemblance to the medicinal material offered in the early Buddhist texts and to the earlier medical recipe-books and enchiridions of the *Bower Manuscript's* *Nāvanītaka*, Nāgārjuna's *Yogaśataka*, Ravigupta's *Siddhasāra* and the *Jivakapustaka*. At least in form, the Kalpasthāna indicates a degree of antiquity.

In the translation, I have utilised all available editions of As. The "vulgate" edition is that of Āṭhavale (see below). All parallels and variants, found in Ca, Su, and Ah, have been examined and analysed. The technical terminology pertaining to diseases, drugs and medical preparations has been addressed largely in the notes. A glossary of diseases, a materia medica, and a list of weights and measures for the Kalpasthāna is planned at the end of the translation project. In the present and subsequent chapters, diseases have been rendered into English with the original Sanskrit in parentheses, and uncertain plant names have been left in their original Sanskrit. It seems pointless to offer translations of technical terms, when definitive identifications for many of them are still wanting. Although found in the aforementioned translation of chapter one, the following list of sources and the abbreviations used in the translation and notes is repeated here with minor alterations:

- Ah: Vāgbhaṭa's *Aṣṭāṅgahṛdaya*, with the commentaries (*Sarvāṅgasundarā*) of Aruṇadatta (henceforth: A) and (*Āyurvedarasāyana*) of Hemādri (henceforth: H). Collated by Aṇṇā Moreśvara Kuṇṭe and Kṛṣṇaśāstrī Navare, and edited by Hariśāstrī Parāḍkar. 1939; rpt. Varanasi: Chaukhambha Orientalia 1982.  
Vāgbhaṭa's *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*, with the *Vākyapradīpikā* commentary of Parameśvara. Pts.1-2. Edited by Vayaskara N.S. Mooss. Kottayam: Vaidyasarathy Press 1950, 1963.  
Vāgbhaṭa's *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*, with the *Śaśilekhā* commentary of Indu. Pts.1-6. Edited by Vayaskara N.S. Mooss. Kottayam: Vaidyasarathy Press 1956-81.
- As: Vṛddhavāgbhaṭa's *Aṣṭāṅgasan̄graha*, with Indu's commentary [*Śaśilekhā*]. Edi-



- ted by Ananta Dāmodara Āṭhavale. Puṇa: Maheśa Ananta Āṭhavale 1980.
- Vāgbhaṭa's *Aṣṭāṅgasāṅgraha*, with Indu's commentary [*Śaśilekhā*]. 3 Pts. Edited by Ṭi. Rudrapāraśava. Trichur. Mangalodayam Press 1913-26.
- Vāgbhaṭa's *Aṣṭāṅgasāṅgraha*, with the Hindi translation and commentary of Atrideva Gupta. Pts.1-2. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press 1951 (Pt.1) and Varanasi: Banaras Hindu University Press 1962 (Pt.2).
- Vāgbhaṭa's *Aṣṭāṅgasāṅgraha*. Edited by Gaṇeśa Sakhārāma Tarṭe. Mumbāpura: Gaṇapatakṛṣṇājīmudraṇālaya 1888 (Henceforth: Tarṭe).
- Ca: The *Carakasamhitā* of Agniveśa, with the *Āyurvedadīpikā* commentary of Cakrapāṇidatta (henceforth: Cakra). Edited by Vaidya Jāḍavjī Trikamjī Ācārya. 1941; rpt. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1981.
- Carakasamhitā*. Agniveśa's treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Dṛḍhabala. 3 Vols. Edited and translated by Priyavrat Sharma. Varanasi: Chaukhambha Orientalia 1981-85. Jaikrishnadas Ayurvedic Series, 36.
- Carakasamhitā*. English translation with notes by Avinash Chandra Kaviratna and Pareshnatha Sharma Kavibhusan. Calcutta 1888-1925.
- Ci: *Cikitsāsthāna*.
- Ka: *Kalpa(siddhi)sthāna*.
- MādhNi: *The Mādhavanidāna and its chief commentary*, chapters 1-10. Introduction, translation and notes by G.J. Meulenbeld. Leiden: E.J. Brill 1976.
- Mooss: Vāhaṭa's *Aṣṭāṅgaḥṛdayasamhitā. Kalpasthāna*. Edited and translated by Vayaskara N.S. Mooss. Kottayam: Vaidyasarathy Press (P) Ltd. 1984.
- Ni: *Nidānasthāna*.
- Śā: *Śārīrasthāna*.
- Si: *Siddhisthāna*.
- Su: *Suśrutasamhitā* of Suśruta, with the *Nibandhasaṅgraha* commentary of Dalhaṇācārya (henceforth: Ḍ) and the *Nyāyacandrikā Pañjikā* of Gayadāsa on *Nidānasthāna*. Edited by Vaidya Jāḍavjī Trikamjī Ācārya and Nārāyaṇa Rāma Ācārya 'Kāvyatīrtha'. 1938; rpt. Varanasi: Chaukhambha Orientalia 1980.
- Sū: *Sūtrasthāna*.
- Ut: *Uttarasthāna* (Ah, As), *Uttaratantra* (Su).
- Vi: *Vimānasthāna*.

## Translation of Chapter II

[Thus (begins) the second chapter.]

- 1 Henceforth we shall expound the preparation of purgatives. So indeed declared the great sages beginning with Ātreya.
- 2 Of the drugs for purgation, trivṛt is chief among the roots, tilvaka, among the barks, snuhī, among the milky saps, [and] harītakī, among the fruits. Now, the root of the trivṛt is two-fold: reddish and blackish. With regard to this [distinction], the

red [variety] is astringent, sweet, pungent in digestion, [and] rough. It destroys phlegm and bile. Moreover, because of the specific characteristics of its processing, it alleviates all diseases. Because of its being a pleasant purgative, it is prescribed for children, the elderly, those who are delicate, and those with soft bowels. And [this] is meant by the word *trivṛt*.

- 3 Different from the former [and] somewhat inferior [to it] in its qualities [is the blackish variety], which is harsh, torments (*karṣaṇa*) the throat and the chest [and] causes fainting (*mūrcchā*) and stupor (*sammoha*). But because of its quick removal of the "peccant" humours, it is prescribed in cases of those having a great amount of "peccant" humours, those capable of enduring pain, and those with hard bowels. And [this] is meant by the word *śyāmā*.
- 4 Then one should gather the root of both [varieties]. [It must] not [be] growing crosswise; [it must be] penetrated deeply [into the ground]; and [it must be] smooth. Thereupon, after having dried [its removed] bark, one should store it, completely concealed.
- 5 In the case of wind-disorders (*vātāmaya*), one should consume the powder of that [*trivṛt*-root], combined with dry ginger (*śuṇṭhī*) and rock-salt, with sour liquids or with meat-broth. In the case of bilious [disorders] (*pittottha*), [one should consume its powder] with milk, honey, natural juices of *drākṣā*, sugarcane (*ikṣu*), *kāśmarya*, clarified butter, and decoctions of sweet drugs, along with brown sugar. In the case of phlegmatic [disorders] (*kaphaja*), [one should consume its powder] with [cow's] urine, honey, with the juices of *drākṣā*, the *ariṣṭa*-plant, and the *pīlu*-tree, and with a decoction of *triphālā* and the five spices (*pañcakola*), mixed with the powder of the three pungents (*vyoṣa*).
- 6 And with these very drugs, one should prepare, in accordance with the "peccant" humours, a linctus, a bolus, medicated balls, and foods requiring and not requiring mastication. [These should be] sweetened by means of clarified butter, brown sugar, the [natural] juices of *drākṣā*, sugarcane (*ikṣu*), and *tugākṣīrī*; made sour by means of citron, pomegranate (*dāḍima*),



āmalaka, jujube (*kola*), karamarda, the juice of kapittha, and buttermilk; made salty by means of rock-salt; made sharp by the three pungents (*vyoṣa*); completed with the addition of various sorts of seasonings; and made fragrant by means of the juice of the mango-fruit (*sahakāra*), the three aromatics (*tri-jāta(ka)*), nāgakesara, and camphor (*karpūra*). And on this subject, there exist [the following verses:]

- 7 A linctus prepared with a decoction of the paste of trivṛt [root], along with white sugar, cooled [and] combined with honey and the three spices (*trijāta*) [is] a savoury purgative.
- 8 Ajagandhā, tugākṣīrī, vidārī, brown sugar, trivṛt[-root], made into a powder and combined with honey and clarified butter, when licked, the one afflicted with fever caused by a combination of the three "peccant" humours (*sannipātajvara*), stiffness (*stambha*), thirst (*pipāsa*) and burning sensation [in the body] (*dāha*), is properly purged.
- 9 Having split in two a stalk of sugarcane (*ikṣu*), one should smear the inside [parts] with trivṛtā. And having made it one (i.e., joined the two parts together), [the physician] should make [the patient] eat (i.e., chew) that [stem] which has been sweated by the method of cooking of wrapped [substances] (*puṭapāka*).
- 10 Equal parts of tvac and elā, nīlī [in equal part to these two], trivṛt [in equal part] to these [three], and brown sugar [in equal part] to these [four]. One should drink as a satisfying beverage (*tarpaṇa*) the powder [made from these] with fruit juices, honey and coarsely ground flour.
- 11 In the case of diseases caused by wind, bile and phlegm, and in the case of a delicate person whose digestive power is weak, [this drug] is a safe purgative.
- 12-13 A linctus [made from the powder] of trivṛt with half the quantity of the decorticated seeds of viḍaṅga, taṇḍula-rice, varā, barley straw-potash (*yāvaśūka*), and kaṇā, thoroughly mixed together [and combined] with honey and clarified butter or with treacle, eliminates internal tumours (*gulma*), enlargement of the spleen (*plīhodara*), cough (*kāsa*), halīmaka-morbid pallor

and loss of appetite (*arocaka*), as well as many other phlegmatic and wind-caused diseases.

- 14-16 After having boiled on a low fire, a karṣa-quantity of powder of each of viḍaṅga, roots of pippalī, triphalā, dhānya, citraka, marica, indrayava, ajājī, pippalī, hastipippalī, dipyaka, the five salts (*pañcalavaṇa*), a quantity of eight palas of sesamum-oil and the powder of trivṛt, a quantity of three prasthas of the juice of the fruit of dhātrī, combined with a half-tulā-quantity of treacle, one should then eat a proper dose [of this] without restriction [to diet and regimen].
- 17-18a It destroys skin affliction (*kuṣṭha*), haemorrhoids (*arśas*), kāmālā-morbid pallor, internal tumours (*gulma*), urinary disorders (*meha*), dropsical disorders (*udara*), rectal fistulas (*bhagandara*), chronic diarrhoea (*grahāṇī*), and morbid pallor (*pāṇḍuroga*), and produces male offspring. It is called 'efficacious treacle (*guḍa*)' and is useful in all seasons.
- 18b-19 Boluses of trivṛt in equal [quantity] with all [of the following:] the three pungents (*vyoṣa*), the three spices (*trijātaka*), ambhoda, kṛmigha, and āmalaka, and with as much white sugar as [trivṛt], prepared with honey, are beneficial in the cases of painful urination (*mūtrakṛcchra*), fever (*jvara*), vomiting (*chardi*), cough (*kāsa*), consumption (*śoṣa*), dizziness (*bhrama*), emaciation (*kṣaya*), [excessive bodily] heat (*tāpa*), affliction of morbid pallor (*pāṇḍvāmaya*), weak digestive fire and all kinds of poisons.
- 20 Trivṛtā, kuṭaja-seeds, pippalī and viśvabheṣaja, combined with honey and the juice of drākṣā, is a purgative [to be used] in the rainy season.
- 21 Trivṛt, durālabhā, mustā, brown sugar, udīcyā and candana, followed by the addition of yaṣṭyāhva and sātalā, along with a watery solution (i.e., juice or decoction) of drākṣā, [is a purgative to be used] in the autumn season.
- 22 In the winter, one should consume with warm water the powder of trivṛtā, citraka, pāṭhā, ajājī, sarala, vacā, and svarṇakṣīrī.
- 23 Trivṛtā in equal [quantity] with brown sugar is a purgative [to



be used] in the summer season.

- 24 After having ground to a powder *trivṛt*, *trāyanti*, *hapuṣā*, *sātalā*, *kaṭurohiṇī* and *svarṇakṣīrī*, one should soak [this powder] in cow's urine for three days. This recipe [can be used] year-around; [and] it removes the corrupted humours of those whose bodies are oily.
- 25 Blackish *trivṛt* (*śyāmā*), *trivṛt*, *durālabhā*, *hastipippalī*, *vatsaka*, combined with *nīlinī*, *kaṭukā*, *mustā* and *śreṣṭhā*, finely powdered [and] consumed with [meat-]broth, clarified butter or warm water, is beneficial at all times, especially for those whose bodies are dry.
- 26-27 A *karṣa*-quantity each of the three pungents (*tryūṣaṇa*), *triphalā* and *hiṅgu*, a *pala*-quantity of *trivṛt*, a half-*karṣa*-quantity of *sauvarcala* (black) salt, and a half-*pala*-quantity of *amla-vetasa*. One should consume the powder [made] of these [and] an equal quantity of brown sugar with the scum of boiled rice or with sour gruel. [It is] successful against internal tumours (*gulma*) and pain along the sides (*pārśvārti*); and when this has been digested, [one should consume] rice with meat-broth.
- 28 After having prepared a powder with *trivṛtā*, *triphalā*, *dantī*, *sātalā*, the three pungents (*vyoṣa*) and rock-salt, it should be soaked for seven days in the juice [made] from *āmalaka* [and] should be used in cream with barley groats (*tarpaṇa*), in a soup, in meat preparations, [and] in *rāga*-preparations.
- 29 Clarified butter, boiled with the paste of *trivṛtā*, [and] an equal [quantity] of sour gruel, destroys internal tumours (*gulma*). [Likewise,] clarified butter or milk, boiled with a decoction of *śyāmā* and *trivṛt* [destroys internal tumours].
- 30-31 One should boil eight tightly clenched fistfuls of *trivṛt* in a *droṇa*-quantity of water. A fourth remaining after decoction, purified [and] combined with a *tulā*-quantity of treacle, is to be kept in an oiled jug smeared with honey, *pippalī*-fruit and *citraka*. When it is consumed after a month's passage, it removes morbid pallor (*pāṇḍu*), oedema (*śvayathu*) and internal tumours (*gulma*).

- 32 Or, surā-liquor [made] from a fourth of leaven to which trivṛtā has been added, combined with a decoction of that [trivṛt] [removes morbid pallor, oedema and internal tumours]. [Or,] one should consume sauvīraka-barley-wine prepared [thus]: Half-boiled māṣa-beans (*kulmāṣa*), with barley boiled with a decoction of śyāmā and trivṛt, [should be] fermented with water for six days in a pile of grains.
- 33 Or, one should drink tuṣodaka-barley-wine prepared thus: Dried barley-grains with their chaffs, baked [and] combined with the powder of that [trivṛt], [should be] fermented with water [for six days in a pile of grains].
- 34 Rājavarṇkṣa, being mild, sweet and cooling, is especially beneficial in cases of diseases beginning with fever (*jvara*), chest afflictions (*hṛdroga*), wind-blood (i.e., blood mixed with wind) (*vātāsṛj*) and udāvarta.
- 35 Caturaṅgula, because of its mild action and its harmlessness, is particularly beneficial for children and an elderly person, in the case of one who is weakened by pulmonary lesions (*kṣata-kṣiṇa*), and one who is very delicate.
- 36 At the proper fruiting period, one should collect the mature fruit of that [rājavarṇkṣa]. One should place a bhāra-quantity of the best quality of them in sand.
- 37 Having extracted [them from the sand] after seven days, one should then dry [them] in the heat [of the sun]. Thereupon, after having removed their inner piths, one should store [them] in a clean vessel.
- 38 One should administer that pleasant [purgative] with the juice of drākṣā in the case of one afflicted with burning sensation [in the body] (*dāha*), in the case of udāvarta, and in the case of [a sick] child from four to twelve years old.
- 39 Or, [the physician] should make [the patient] consume a cold decoction of the pith of caturaṅgula, combined with either the clear part of thick sour milk or the clear part of surā-liquor, with the juice of the dhātrī-fruit, with sauvīraka-barley-wine, or with trivṛt-paste.



- 40 Or, one should consume that clarified butter, which would rise from the milk cooked with caturaṅgula, boiled with the paste of its pith in the juice of dhātrīs.
- 41 Or else, one should consume that clarified butter boiled with the paste of those plants beginning with śyāmā in a decoction of the ten roots, kulatthas, or barley.
- 42 One should put the piths of that [caturaṅgula] and old treacle in a decoction of dantī. [The physician] should make [the patient] consume that ariṣṭa-liquor which has stood a (lunar) month or just half-a-month.
- 43-44 After having completely dried and made into a powder the bark of the root of the tilvaka which has its inner part removed, one should then dissolve two parts [of the three into which the powder was divided] in a decoction of the same lodhra[-bark]. One should saturate the third [part] with that [decoction in which the first two parts were dissolved]. The latter part should again be soaked in a decoction of the ten roots.
- 45 After having again prepared a dried powder [from it], one should thereupon consume a palmful [of it] with whey, [cow's] urine, the clear part of surā-liquor, or the watery part of either jujube-fruits (*kola*) or dhātrī-fruits.
- 46 One should ferment barley (*maruja*)-grains in water decocted with meṣaśṛṅgī, abhayā, kṛṣṇā, and citraka. And when that sau-vīraka-barley-wine is produced, one should consume [an akṣa-quantity of] lodhra-paste with an añjali-quantity of that [sauvī-raka-barley-wine].
- 47 One should consume surā-liquor prepared with a lodhra-decoction, after it has stood for half-a-(lunar)-month. A linctus made with a decoction and paste of tilvaka, followed by the addition of brown sugar and clarified butter, is an excellent purgative.
- 48-49 Sudhā breaks apart (i.e., loosens) very quickly even a great accumulation of the "peccant" humours. [It is however] dangerous if used improperly. Hence, one should never prepare it in the case of one having soft bowels, one who is weak, a [sick]

child, one who is old, [and] one who has a protracted illness. It is recommended in the case of internal tumours (*gulma*), dropsical disorders (*udara*), artificial poison (*gara*), skin diseases (*tvagrogā*), honey-urine (i.e., diabetes) (*madhumehin*), morbid pallor (*pāṇḍu*), latent poison (*dūṣiṣa*), morbid swellings (*śopha*), [and] in one whose mind is confused because of the "peccant" humours.

- 50-52 And that [*sudhā*] covered with many sharp spines [is] best. After having split open with a knife that two or three year-old [*sudhā*-plant], one should then, especially at the end of the cool season, extract [its] milky sap. Then, after having mixed the milky sap of the *sudhā* equal in quantity to one of the decoctions [prepared from] each of the drugs of the *bilva*-group or [each] of the two *brhatī*s, one should dry [it] over charcoals. Indeed, after having made [it] into boluses, one should consume [them] with [any of the liquids] beginning with whey, [cow's] urine, or *surā*-liquor.
- 53 One should consume with meat-broth or clarified butter the nine [plants] beginning with *trivṛt*, soaked for seven days in the milky sap of *snuh*, in *varā*, [and] in *svarṇakṣīrī*, followed by the addition of *sātalā*. Similarly, [one should consume] with treacle-water the three pungents (*vyoṣa*), *uttamā*, *kumbha*, *nikumbha*, and *agni*, [soaked for seven days in the milky sap of *snuh*].
- 54 One should eat a decoction of *śyāmā* and *trivṛt* with the milky sap of *snuh*, clarified butter, and treacle. Or, one should consume the milky sap of *snuh* combined with any of *kāsārī*, meat-broth or vegetable-broth, etc.
- 55 It is known (*iti*) that one should let the powder of *nikumbha*, *kumbha*, *śamyāka*, *śaṅkhinī* and *saptalā*, remain in [cow's] urine at night [and] in the sunshine by day.
- 56 And then [one should let the powder, after it has been dried, remain] in the milky sap of *snuh* [for seven days]. Smelling a garland and dressing oneself in cloths dusted with that [powder], one with a mild constitution is purged.
- 57 The fruit of *śaṅkhinī* should be collected when it is not over



dry and should be decorticated. In a similar manner, the root of the saptalā [should be collected and decorticated]. But these two are sharp and promote relaxation (*vikāṣin*). One should prepare them [for use] in the case of those afflictions beginning with phlegmatic disorders (*śleṣmāmāya*), dropsical disorders (*udara*), artificial poison (*gara*) and oedema (*śvayathu*).

- 58 In the case of wind-caused or phlegmatic disorders in the chest (*hṛdroga*), and likewise, in the case of internal tumours (*gulma*), one should use an akṣa-quantity of the paste of those two (i.e., śaṅkhinī and saptalā), mixed with madirā-liquor and salt.
- 59 Two parts of the powder of śaṅkhinī and one [part] of sesamum-paste squeezed together. One should consume the oil of that with a decoction of haritakī. This method [may be used] also with linseed (*atasī*), mustard (*sarṣapa*), castor (*eraṇḍa*), and karañja.
- 60 The root of the dantī and dravantī [plants] is thick and firm like an elephant's tusk. [It is] reddish and dark-brownish, sharp and hot, quick-acting and promotes relaxation.
- 61 [It is] heavy, excites wind [and] liquefies both bile and phlegm. [After having wrapped] that [root], smeared with honey and pippalī, in the midst of kuśa-grass [plastered with] clay, one should make it sweat. And then one should dry it in the sun; for both fire and sun destroy its quality of promoting relaxation.
- 62 One whose body is moistened [internally by the "peccant" humours], or who suffers from internal tumours (*gulmin*), from urinary disorders (*pramehin*), from ascites (*jaṭharin*), or from artificial poison (*garin*), should consume that [processed root] with whey, madirā-liquor, buttermilk, or liquor made with the juice of pīlu. One suffering from morbid pallor (*pāṇḍu*), worms in the bowels (*kṛmikoṣṭha*), or rectal fistula (*bhagandara*), [should consume it] with a broth of cow's, deer's, or goat's [meat].
- 63 Clarified butter, prepared with the decoction and paste of that [root] and with the juice (i.e., decoction) of the ten roots, conquers erysipelas (*visarpa*), abscesses (*vidradhi*), boils (*alajī*),

herpes (*kakṣyā*), and burning sensation [in the body] (*dāha*).

- 64 But sesamum-oil [prepared in the same way, conquers] internal tumours (*gulma*), urinary disorders (*meḥa*), haemorrhoids (*arśas*), suppression of the urge to evacuate (*vibandha*), and [disorders of] phlegm and wind. The great fats (i.e., four fats) [prepared in the same way, conquer] the suppression of faeces (i.e., constipation), of semen, of wind (i.e., flatus), and the agitation of wind.
- 65 For the purpose of purgation, a linctus, prepared (i.e., boiled) in the juice (i.e. decoction) of both dantī and ajaśṛṅgī [and] combined with treacle, honey, and clarified butter, removes burning sensation [in the body] (*dāha*), excessive bodily heat (*santāpa*), and urinary disorders (*meḥa*). In the case of wind-caused thirst (*vātatarṣa*) [and] bilious (*paitta*) fever (*jvara*), that same [linctus] should be [prepared] with ajagandhā [rather than with ajaśṛṅgī].
- 66 One should boil the roots of both dantī and dravantī in the juice of dhātrī. Then one should fry three [equal portions of this decoction] and two [portions] of treacle either in sesamum-oil or in clarified butter.
- 67 This linctus, combined with a paste of the [drugs] beginning with śyāmā, is a prepared [or successful] purgative. Similarly [three] linctuses [should be prepared] separately with the juices (i.e., decoctions) of pathyā, akṣa, and the ten roots.
- 68 The powder of those two [roots (i.e., dantī and dravantī) combined with] an equal quantity of viḍa-salt, soaked in the very juice (i.e., decoction) of those [roots, and] combined with a sour liquid, is beneficial in the case of the suppression of the urge to evacuate (*vibandha*) and internal tumours (*gulma*) caused by wind. And one should make broths, etc. with their roots which have been prepared with mudga, etc.
- 69-70 One should consume, with clarified butter, dantī, dravantī, marica, svarṇakṣīrī, yavāsaka, śuṇṭhī, agnika and pṛthvika, made into a powder and soaked for seven days in [cow's] urine. And after [this] has been digested, [one should consume] cream with barley groats (*tarpaṇa*). At all times, this is beneficial in



the case of all diseases of both the young and the old.

- 71 It is prescribed in cases of difficulty in eating (?) (*durbhukta*), indigestion (*ajīrṇa*), pain along the sides (*pārśvārti*), internal tumours (*gulma*), and enlargement of the spleen (*plīhodara*), as well as in cases of glandular swellings on the neck (*ganḍa-mālā*), wind[-disorders], and morbid pallor (*pāṇḍuroga*).
- 72 Into [a quantity of] eight palas of treacle, one should add twenty pathyā[-fruits], a pala-quantity each of dantī and cit-raka, and a quantity of ten karṣas each of pippalī and trivṛt.
- 73 After having prepared (i.e., formed) this into medicated balls, one should consume one every tenth day, following it with a drink of warm water. [One should consume] all of them in this manner.
- 74 They may be taken without restriction [to diet and regimen]; they remove all diseases; and they are especially beneficial [to those suffering from] chronic diarrhoea (*grahaṇī*), morbid pallor (*pāṇḍu*), itches (*kanḍū*), skin rash (*koṭha*) and haemorrhoids (*arśas*). Those nine [drugs] beginning with trivṛt are the very best for purgation.
- 75 Moreover, in the manner of trivṛt, one should prepare harītakī which removes especially chronic diarrhoea (*grahaṇī*), morbid swellings (*śopha*), morbid pallor (*pāṇḍu*), urinary disorders (*meha*), and dropsical disorders (*udara*).
- 76 Or, one should consume with cow's urine either pathyā, with the addition of rock-salt, viḍaṅga, ūṣaṇa, and nāgara, or harītakī, with a decoction of the [drugs] beginning with vatsaka.
- 77 Or, one should consume with treacle the powder of pathyā and nāgara, mixed with the fruits of nīlinī. And afterward, one should drink tepid water.
- 78 Boluses should be prepared with pathyā and trivṛt and soaked in the juice of drākṣā. One suffering from consumption (*yakṣ-min*), should lick a dried māṣa-quantity of them, dissolved in clarified butter and trivṛt. Warm water with salt, pathyā, and trivṛt is at all times a cherished purgative.

- 79 After the powder of pathyā has been soaked in the milky sap of snuh, one should prepare medicated balls. And [the physician] should make those suffering from internal tumours (*gulma*), dropsical disorders (*udara*), disease of the liver (*yakṛt*), disease of the spleen (*plihan*), piercing pain (*śūla*), obstructive abdominal swelling (*ānāha*), or suppression of the urge to evacuate (*vibandha*), lick, along with fresh butter, dried [medicated balls] equal in size to the jujube-fruit (*kola*).
- 80 Along with the oil of castor (*eraṇḍa*), one should lick kuṣṭha, mixed with the three pungents; and afterwards, one should drink mild (i.e., tepid) water. This is a pleasant purgative.
- 81 By the [proper] combination, reduction, timing, processing and [method] of application, one can produce a great result even from a meagre [quantity of drug] and a meagre result from a large [quantity of drug].
- 82 Purgatives, which are agreeable to the mind, may be administered with madya-liquor, and with various [other drugs when] combined with tvac, kesara, āmrātaka, pomegranate (*dāḍima*), elā, white-sugar, honey or mātuluṅga [in order to give the proper recipe].

[Thus (ends) the second chapter called preparations of purgatives.]

## Notes to Chapter II

### Verse 1

Parallel: AhKa 2(.1); cf Mooss, 33.

Variants: CaKa 7.1-2; SuSū 44.1-2.

Tarṭe: *iti ... maharṣayaḥ* is wanting. Ah adds *nāmādhyāyam* 'the chapter called'. Ca begins with the chapter on the preparations of śyāmā and tri-vṛt as declared by ātreya. Su begins with chapter treating the science of the preparations of purgative drugs, as spoken by the Lord Dhanvantari.

### Verse 2

Variants: AhKa 2.1-4a; cf. Mooss, 33-35; CaKa 7.3-8a; SuSū 44.3-4.

Tarṭe: *vyādhiśamanam* replaces *vyādhipraśamanam*. Indu explains that the specific characteristics of processing are produced by combination, preparation, etc. AhKa 2.3-4a: 'Its root is twofold with two names:



blackish, śyāmā, and reddish, trivṛt. Of the two, that called trivṛt is most preferable, not dangerous and pleasant. It is suitable for those who are delicate, for children, for the elderly, and for those with soft bowels' (cf. Ca, below); CaKa 7.5b-8a: 'It alleviates phlegm and bile, but irritates the wind because of its roughness. Now, combined with drugs which remove wind, bile and phlegm, and when it has attained specific characteristics of its processing, it should be the remover of all diseases. Its root is indeed twofold: blackish and reddish. Of the two, know the reddish root as most important and suitable for those who are delicate, for children, for the elderly, and for those with soft bowels' (following Cakra). Ah follows Ca. SuSū 44.3-4a: 'Among the roots for purgation, the reddish type of the trivṛt-root is best; among the barks, tilvaka is chief; among the fruits, haritakī; among the oils, the oil produced from castor (*eraṇḍa*); among the natural juices, kāravellikā; among the milky saps, the sap of sudhā.' As combines Su and Ca.

### Verse 3

**Variants:** AhKa 2.4b-5; cf. Mooss, 36-37; CaKa 7.8b-9.

Ah (following Indu and H): 'The blackish [root], because of its harshness and quick action, causes fainting, stupor, abrasion (*kaṣaṇa*) on the chest and in the throat, and pain in the rectum (or, lesion in the throat <H>) (*kṣaṇana*). And hence, it is suitable in cases of hard bowels, accumulation of "peccant" humours, and in a patient capable of enduring pain'; Ca: 'The blackish [root], because of its quick action, might cause stupefaction (*mohayed*), emaciation (or decrease of one or more of the seven principal elements <Cakra>) (*kṣiṇvīta*), [and] fainting (*mūrcchayet*); because of its harshness, it torments the cardiac region and the throat, and quickly removes the "peccant" humours. It is suitable in case of those have a great amount of "peccant" humours and in those who have hard bowels.' As and Ah follow Ca.

### Verse 4

**Variants:** AhKa 2.6; cf. Mooss, 37; CaKa 7.11.

Tarṭe: *suguptam* is wanting. Translation follows Indu (to As and Ah) who explains that the root must be sunken firmly in the ground and that 'One should dry [the bark of] both [types] of roots. [Then], after having completely concealed all of it, one should store it until the time of its use'; Ah: 'Having obtained [a root] which has penetrated deeply [in the ground], which is smooth and which has not grown crosswise, one should remove its inner part (var.: woody part) [and] preserve its dried bark

[for later use]'; Ca: 'Having torn open that [root] which has penetrated deeply [in the ground], which has not grown crosswise, and which is smooth, one should extract its womb (i.e., inner pith) [and] preserve its dried bark [for later use].' As and Ah follow Ca.

### Verse 5

**Variants:** AhKa 2.7-9a; cf. Mooss, 37-39; SuSū 44.5-6; cf. CaKa 7.12-17a,20-27, for similar information.

Tarṭe has *api* for *vā*, *svādukvāthaiḥ* for *svādudravayakvāthaiḥ*, *kṣāra* 'caustic' for *drākṣā*, and *kolaka* for *kola*. Ah: 'Then at the time [of purgation], one should in the case of wind-disorders consume with sour liquids the powder of that (Indu, A: trivṛt-root) [combined] with some nāgara and rock-salt. In the case of bilious disorders (*paitta*), [one should consume it] with clarified butter, white sugar, and honey, [mixed] with milk, the juices of drākṣā, ikṣu, kāśmarya (var.: kāśmarya), the drugs of the sweet group (i.e., see AhSū 10.22b-25a: *madhuragaṇa*) or with varā. In phlegmatic disorders (*kaphāmaya*), [one should consume it] with the sap of pīlu, [cow's] urine, madya-liquor, sour liquids or with sour rice-gruel (*kāñjika*, var.: *kāñcika*), combined strictly according to the prescribed rules (i.e., precisely in proper proportions), with the powder of the five spices, etc., [and] with [those drugs] which remove phlegm'; Su: 'The patient afflicted with wind-disorders (*mārutaroga*) should consume fully mature and undiseased trivṛt-root, made into a powder and soaked in the juice of purgative drugs, and combined with rock-salt, nāgara and sour liquids. And in the case of bilious disorders (*paitta*), one should consume that [powdered trivṛt-root] with derivatives of ikṣu, with the juices of the sweet [group], and combined with milk. In the case of phlegmatic [disorders], one should consume that [powdered trivṛt-root] with the juice of guḍūcī, ariṣṭa-plant, and triphalā, together with the three pungents (*vyoṣa*) and [cow's] urine.' On the sweet drugs, compare AsSū 18.19, where the enumeration of the madhuraskandha is given. This differs from the list of the madhuragaṇa found at AhSū 10.22b-25a. *Ariṣṭa* here is probably a plant; but on analogy with *madya* in Ah, it could also be a liquor prepared by fermentation after the liquid made from various drugs has been boiled (cf. CaSū 27.182; SuSū 25.194b; see also notes to AsKa 3.13, below). On the five spices (*pañcakola*), see notes to AsKa 1.12. The three pungents (*vyoṣa*, *trikaṭu*, *tryūṣaṇa*) are: marica, pippalī and nāgara (See Indu at AsSū 12.47; A, H at AhSū 6.164). As follows Su.



## Verse 6

Variant: H to AhKa 2.9a.

H: *yathāmukhaṃ* replaces *yathāsvaṃ*; Tarṭe: *vesavāra* replaces *veśavāra*; H and Tarṭe: ...*kṣoḍatavakṣīrī*... '[made of] ... kṣoḍa, tavakṣīrī ...'; ...*karamardaka...pūritāni ... trijātaka...* . The three aromatics (*trijāta(ka)*) are: tvac, elā and pat(t)ra (See AsSū 12.43 and AhSū 6.160). According to Indu, the various sorts of seasonings are made from meat (*māṃsa*) and grains [or a plant] (*dhānya*). Translation follows Indu.

## Verse 7

Parallel: AhKa 2.9b-10; cf. Mooss, 39-40.

Variant: CaKa 7.21b.

Translation follows Indu. Ca: 'Or, one should lick [the decocted trivṛt-root], combined with honey and clarified butter, followed by the addition of white sugar.' Cakra explains that this is the first of eight linctuses utilising trivṛt. A (at Ah) says that this prescription occurs at AhCi 3.63 in a treatment for cough.

## Verse 8

Parallel: AhKa 2.10b-11; cf. Mooss, 40.

Variant: CaKa 7.22-23a; cf. SuSū 44.16.

Tarṭe has *tavakṣīrī*, and Atrideva has *tukākṣīrī* for *tugākṣīrī*; Ah has *tukākṣīrī*, and cites as variant the reading of Tarṭe. Ca: ...*dāhatṛṣṇārdito naraḥ* 'the man suffering from burning sensation and thirst (*trṣṇā*)'. As and Ah are based on Ca.

## Verse 9

Parallel: AhKa 2.12; cf. Mooss, 41-42.

Variant: SuSū 44.15.

Tarṭe has *gaṇḍikam* and notes that the remedy applies to the one afflicted by fever and the combination of the three "peccant" humours, etc. Variant to Ah has *kaṇḍikām*, which is a synonym of *gaṇḍikām*, the part of the stem between two joints. *Trivṛtā* is a variant of *trivṛt*. Su states that the sugarcane should be split, filled with the paste of white trivṛt, wrapped and tied, and cooked in a fire by the *puṭapāka*-process. The cooled juice of the paste is effective against bilious disorders. The method of cooking of a wrapped [substance] (*puṭapāka*) is a process requiring that the medical substance be reduced to a paste, wrapped with fresh leaves, covered with clay and cooked in a fire (see especially Mooss, 41-2; cf. notes to v.61, below).

## Verse 10

**Parallels:** AhKa 2.13; cf Mooss, 42-43; CaKa 7.34.

**Variant:** SuSū 44.22.

Read *taś* (found in all other editions) for *taś*. Tarṭe has *bhṛṅgailābhyām* (so also Ca and Ah) for *tvagelābhyām* and notes the synonym *kālāñjanī* for *nīlī*. Su: 'The powder of one part of *nīlī*, one part of *tvac* and *elā*, and *trivṛt* equal to all these, along with white sugar, honey and sour fruit-juice (*phalālma*), is a satiating (drink) which removes the combination of the three "peccant" humours (*sannipāta*).' The proportions of ingredients in recipe follows Indu (to As and Ah). A explains: 'Nīlī in equal part to *tvac* and *elā*, *trivṛt* in equal part to these [three] and white sugar in equal part to all of [these].' Indu says that the fruit juice is 'the juice of the fruits of plants beginning with *drākṣā*' (so also H and Cakra). H glosses *tarpaṇa*, as *mantha* (cf. AsKa 3.20); Ḍ glosses *santarpaṇa* as *prīṇana* 'satisfying' and explains *tarpaṇa* as *śaktu* 'barley groats' (see also notes to vv. 28 and 69-71, below). Apparently, *tarpaṇa* is a pleasant beverage or food that is variously concocted and has the quality of refreshing and satiating (cf. *MādhNi*, 467). As follows Ca.

## Verse 11

**Parallels:** AhKa 2.14; cf. Mooss, 42-43; CaKa 7.25.

Translation follows Indu who explains that a safe purgative is one that is 'non-violent'.

## Verses 12-13

**Parallel:** AhKa 2.15-16; cf. Mooss, 43-44.

**Variants:** CaKa 7.37-39; SuSū 44.87-89.

In 12, Tarṭe has *'rddhena*. Translation follows Indu and A. *Yāvaśūka* is the same as *yāvakṣāra*, potash made from barley straw. Indu and H explain *vilaṅga* (var.: *viḍaṅga*) as *vilaṅgasāra* (var.: *viḍaṅgasāra*) 'the core (or pith) of the *vilaṅga* (*viḍaṅga*) seeds'. *Halīmaka* is a form of morbid pallor (*pāṇḍuroga*) caused by the vitiation of bile and wind. The patient suffering from it has a greenish, blackish and yellowish complexion, loses strength and energy, becomes sleepy, has poor digestion, mild fever, body-ache, difficult breathing, thirst, loss of appetite, giddiness, and loses the desire for women (CaCi 16.132b-134a; cf. AsNi 13.19b-21, Ci 18.39-42, and *MādhNi*, 627). Ca: 'One should take as a linctus a quantity of three *śāṇas* of the powder of *trivṛt*, a quantity of three *śāṇas* of the bark of *triphalā*, [and] a quantity of three *śāṇas* of powdered *viḍaṅga*, *pippalī*, and barley-straw potash (*kṣāra* < = *yāvaśūka* >), com-



bined with clarified butter and honey, or as medicated balls (*modaka*) with treacle. One should enjoy this excellent evacuative (*śodhana*) without restriction [to diet and regimen]. It removes internal tumours, enlargement of the spleen, difficult breathing [or dyspnoea] (*śvāsa*), halimaka-morbid pallor, loss of appetite, as well as other phlegmatic and wind-caused disorders.' Su follows Ca, but has, in 88b, *śreṣṭham virecanam* 'best purgative'. As and Ah are based on Ca and Su.

### Verses 14-18a

**Parallel:** AhKa 2.17-21a; cf. Mooss, 45-46.

**Variant:** CaKa 7.40-45; cf. SuSū 44.52-54a.

In 17, Tarṭe adds (following Ca): *mandāgnitvaṃ jvaraṃ mūrcchāṃ mūtrakṛcchram arocakaṃ, kuṣṭha* ... '[It destroys] weak digestive fire, fever, fainting, painful urination, loss of appetite, skin affliction ...'. Ca 41a has '[the five] salts and ajamodā' and in 42b-44a: 'Having boiled [it] on a low fire, having made [it] into boluses resembling jujube-fruits or figs, one should eat [them] without restriction [to diet and regimen]. [They should destroy] weak digestive fire, fever (*jvara*), fainting (*mūrcchā*), painful urination (*mūtrakṛcchra*), loss of appetite (*arocaka*), insomnia (*asvapna*), body ache (*gātraśūla*), cough (*kāsa*), difficult breathing (*śvāsa*), dizziness (*bhrama*), emaciation (*kṣaya*), skin affliction ...'. The remedy is called 'efficacious treacle' (*kalyāṇakaguḍa*). The five salts (*pañcalavaṇa*) are: sauvarcala (= *kālalavaṇa*, black salt), saindhava (rock-salt), viḍa (artificially prepared black or red salt), audbhida (saline efflorescence from reh lands), and sāmudra (sun-dried sea-salt) (CaSū 1.88b-92a, 27.300-04; SuSū 46.313-20; cf. AsSū 12.26-32a, AhSū 6.143-49, and *MādhNi*, 495-96). Su: 'In a quantity of eight palas of treacle, there should be [combined] a quantity of twenty palas of pathyā, one pala each of dantī and citraka, and a quantity of one karṣa each of pippalī and trivṛt. Having made these into ten medicated balls (*modaka*), one should then eat one every ten days, following it with warm water. They are not subject to restriction [of diet and regimen]. They destroy the "peccant" humours and chronic diarrhoea, morbid pallor, haemorrhoids, and skin affliction.'

### Verses 18b-19

**Variants:** AhKa 2.21b-23; cf. Mooss, 47-48; CaKa 7.46-49.

Tarṭe: ... *kāṣe śoṣe bhrame kṣaye*. Translation follows Indu. Ca: 'The physician should administer with honey equal parts of the three pungents, tvac, patrā, mustā, elā, viḍaṅga, āmalaka and abhayā, two parts

mukūlaka, eight parts trivṛt, and six parts brown sugar, powdered and made into boluses measured in [doses of] a pala. One should consume it after rising at day-break and afterwards, one should drink cold water. It is not subject to restrictions [of diet and regimen] and is beneficial in cases of painful urination ... and weak digestive fire. And the recipe, administered by one who knows the correct procedures, is considered excellent among the purgatives for all types of poisoning and the disorders caused by urine.' Ah is the same as As, with the perhaps spurious addition of the following line in Ah(22b): 'This, called (var.: recipe,) "non-destructive" (*avipatti*), is suitable for those sick from bilious disorders (*pittarogin*).' Indu (to Ah) gives two possible alternatives for the proportion of white sugar: 1. the sugar is in equal quantity to all drugs, including trivṛt; or, 2. the sugar is in equal quantity only to trivṛt. A and H hold the latter view and is thus the preferred reading. In modern-day Kerala, however, the former is more common (see Mooss, 48). As and Ah are based on Ca.

#### Verses 20-21

Parallel: AhKa 2.24-25; cf. Mooss, 49-50.

Variant: CaKa 7.56-57.

In 21, Tarṭe has ...*śīṭalaṃ* for ...*sāṭalaṃ*. Ca is the same, except in 56b it has *varṣāsv etad virecanam* 'This is a purgative [to be used] in the rainy seasons.' The autumn season is literally '[the time] when the rain-clouds have passed' (*jaladātyaya*). As and Ah are based on Ca.

#### Verse 22

Parallel: AhKa 2.26; cf. Mooss, 50.

Variant: CaKa 7.58.

Ca 58b has *hemante piṣṭvā tūṣṇāmbunā pibet* 'Having ground [trivṛtā, etc.], one should consume [it] with warm water in winter.'

#### Verse 23

Parallel: AhKa 2.27a; cf. Mooss, 50.

Variant: CaKa 7.59a.

In Ca, *trivṛtā* and *śarkarā* are reversed.

#### Verse 24

Parallel: AhKa 2.27b-28; cf. Mooss, 51.

Variant: CaKa 7.59b-60.

In Ca, plant names are uncompounded. Indu (at As and Ah) glosses *maladoṣahr̥t* as 'disorders beginning with corrupted wind'.



## Verse 25

Parallel: AhKa 2.29-30a, cf. Mooss, 51-52.

Variants: CaKa 7.61-62; SuSū 44.26b-27.

Tarṭe has *pippali* for *pippalī*. Translation follows Indu. At Ca 61a, plant names are uncompounded; 61b has ‘nīlinī, triphalā, mustā and kaṭukā, finely powdered’; and 62: ‘Then one should consume a quantity [of it] equal to the palm of the hand, combined with clarified butter, meat-broth or warm water. Indeed, it is a most pleasant [purgative and] is beneficial even for those whose bodies are dry.’ Cakra states that it is a recipe for all seasons. Su: ‘The powder of śyāmā, trivṛt, nīlī, kaṭvī, mustā, durālabhā, cavya, indrabīja and triphalā, [combined] with clarified butter, meat-broth or warm water [is to be] consumed as a purgative. For it is beneficial even for those whose bodies are dry.’ As and Ah are based on Ca and Su.

## Verses 26-27

Variant: CaKa 7.63-64; H to AhKa 2.31a.

In 26, Tarṭe and H have *karṣaś ca*. Translation follows Indu. Ca 64a has *madyena* ‘with spiritous liquor’ for *maṇḍena*, which Indu glosses as ‘very clear rice gruel’. For *amla* ‘sour gruel’, Indu glosses ‘that beginning with sour gruel and spiritous liquor (*kāñjikamadyādi*)’. On sauvarcala-salt, see notes to verses 14-18a, above. Clearly this as well as the following verses to 33 are based on the earlier traditions of Ca.

## Verse 28

Parallel: H to AhKa 2.31a.

Variant: CaKa 7.65-66a.

Variant to H has *rasaiḥ* for *rase*. Here Indu glosses *tarpaṇa* as *śaktu* ‘barley groats’ (see also notes to vv.10,69-71), and explains the *rāga*-preparations as ‘those beginning with spiritous drinks made from the jujube-plant’. At AsSū 7.53, he states that *rāga*-preparations are made from ingredients beginning with white sugar and honey. Cakra (at CaCi 20.36) says that it is ‘a special type of condiment prepared with ingredients beginning with kapittha’, and glossing *rāgaṣāḍava* at CaSū 27.281, he explains that some say that it is ‘decocted with treacle and the young sahakāra-fruit, combined with sesamum-oil and nāgara, or else it is prepared with rājikā, combined with white sugar (*sitā*), sonchal salt (*rucaka*), and rock salt (*sinddūttha*; var.: *siddhārtha*?), with the addition of vṛkṣāmla and parūṣaka, and finally combined with the juice of the fruit of the jambū’. Compare Ḍ (at SuSū 46.383 and 453) who explains

that 'rāga is prepared with rājikā combined white sugar (*sitā*), sonchal salt (*rucaka*) and rock-salt (*sindhūttha*), with the addition of vṛkṣāmla and the fruit of paruṣaka, and finally combined with the juice of the fruit of the jambū'. It seems therefore that rāga-preparations were types of sweet condiments, perhaps sweet relishes. P.V. Sharma translates it as 'pickles' at CaKa 7.65 (Vol 2, 561). Ca 65a has the ingredients uncompounded in the accusative case; 65b: *āmalakīrase* 'in the juice of āmalakī'.

### Verse 29

**Variant:** CaKa 7.66b-68; H to AhKa 2.31a.

H: ... *payo 'thavā* (var.: *payo 'pi vā*). Indu explains that there is a debate over whether the paste of *trivṛt* is also meant to be used in the second recipe. He considers it to be without the paste. Ca 67-68: 'One should boil the roots of both śyāmā and *trivṛt* with āmalaka[-fruits]. A man should consume clarified butter after it has been boiled in water with this decoction. Likewise, one should consume clarified butter, cooked with a decoction of śyāmā and *trivṛt*; or [one should consume] milk, prepared with those two; whereby, he is pleasantly purged.'

### Verses 30-31

**Parallel:** H to AhKa 2.31a.

**Variant:** CaKa 7.69-71a.

Translation follows Indu. Ca 70b-71a: 'One should consume, after a month, [the decoction] ... in proper dose. It destroys chronic diarrhoea (*grahanī*) and morbid pallor (*pāṇḍuroga*), [and] removes internal tumours and oedema.'

### Verse 32

**Parallel:** H to AhKa 2.31a.

**Variant:** CaKa 7.71b-72.

Ca 71b reads *trivṛtāyogakiṇva* 'made with leaven to which *trivṛtā* has been added'. Translation follows Indu and Cakra. Indu glosses *kiṇva* as 'the paste of *surā*' and *kulmāṣa* as 'half-boiled *māṣa*-beans'. Cakra glosses it as 'barley flour made by boiling'. At CaCi 20.28 he states that several varieties of beans are partly boiled and then ground; and Ḍ (at SuCi 10.5) explains that it is prepared by boiling plants beginning with śṛṅgāṭa with sour juices and mixing it with barley flour. Indu says that *sauvīraka* (barley-wine) is made with [barley grains] free of their chaffs.



Detailed recipes for *surā* and *sauvīraka* are given at SuSū 44.31-40a. They are, however, different from those given in Ca and As.

### Verse 33

**Variants:** CaKa 7.73; H to AhKa 2.31a.

Tarte: ...*yutaṃ*; H : ...*siddhān* ‘prepared’ (var.: *śuṣkān*). Ca 73a reads *śuddhān yavāṃs* ‘cleansed grains’ (var.: *kṣuṇṇān yavāṃs* ‘pulverised grains’). Translation follows Cakra and Indu. A detailed recipe of *tuṣo-daka-barley-wine* is given at SuSū 44.40b-45, which again is different.

### Verse 34

**Parallels:** AhKa 2.30b-31a; cf. Mooss, 52; CaKa 8.4.

Translation follows Indu. The word *vātāsṛj* (= *vātaśonita*) refers to a condition in which the blood is mixed with wind and usually occurs as a symptom, among other diseases, of fever (*jvara*). It may indicate ‘rheumatism’. *Udāvarta* refers to an entire class of disorders characterised, among other things, by retention of urine, constipation and retention of flatus (See CaCi 26.6-5; SuUt 55; cf. AsNi 7.14-20, Ci 10.50). As and Ah derive from Ca.

### Verse 35

**Parallels:** AhKa 2.31b-32a; cf. Mooss, 53; CaKa 8.5.

**Variant:** cf. SuSū 44.76b-77.

Translation follows Indu. In a, Ah has a variant which reads: *kṣatakṣiṇe* ‘in [a person] who is weakened by pulmonary lesions’, which is the reading adopted in As (cf. Su; see also *MādhNi*, 328-50). Su states that the oil of castor (*eraṇḍa*), combined with a quantity of a decoction of triphalā, with milk, or with meat-broth, is to be used as a purgative for children, the elderly, those weakened by pulmonary lesions (or the wounded and the weak), and those who are very delicate (*bālavṛddha-kṣatakṣiṇakumāra*). As and Ah derive from Ca.

### Verses 36-38

**Parallel:** AhKa 2.32b-34a; cf. Mooss, 53-54.

**Variants:** CaKa 8.6-9a; SuSū 44.73-75a.

Translation follows Indu. Ca 6: ‘One should store in sand the fruit of that [āragvadha], which has been collected at the proper fruiting period, which is mature, [and] which is possessed of good qualities’; 7a: ‘Having extracted [them] after seven days, the physician should dry [them] in the heat [of the sun]’; 8-9a: ‘He should administer either one or two handfuls of the pith of the *caturāṅgula*[-fruit], combined with the juice of

drākṣā, in the case of ... .' Su states that the pith of the caturaṅgula-fruit should be removed and its oil obtained by boiling in water or by squeezing as in the case of sesamum seeds. It is to be employed for children up to twelve years of age. As and Ah are based on Ca and Su.

### Verse 39

Parallel: AhKa 2.35b-36; cf. Mooss, 54-55.

Translation follows Indu. On the recipe of surā-wine as purgative and emetic, see SuSū 44.30b-34; and on surā and wines in general, see SuSū 45.17-216.

### Verses 40-41

Parallel: CaKa 8.13-14.

Translation follows Indu. The ten roots (*daśamūla*) are the group of the five big roots (*mahat (bṛhat) pañcamūla*) and the group of the five small roots (*laghupañcamūla*). The five big roots are: bilva, kāśmarya, tarkārī, pāṭalā, and ṭuṇṭuka (var.: ṭiṇṭuka). The five small roots are: the two bṛhatī, the two aṃśumatī, and gokṣura(ka) (see AsSū 12.50-51 < = AhSū 6.167-168 >; cf. CaSū 3.19, Ci 12.50 and SuSū 38.66-69). On the plants beginning with śyāmā, see the śyāmādi-group at AsSū 16.57. In the last three verses, it is important to note that 2.39 has a parallel at Ah but not at Ca, while 2.40-41 have parallels at Ca but not at Ah. This suggests that the compiler of As may have taken from Ah and added to it from Ca, rather than the compiler of Ah subtracting Ca from As to make up Ah. As, therefore, could be later than Ah, from which it borrowed some material.

### Verse 42

Parallel: AhKa 3.37; cf. Mooss, 55-56.

Variant: CaKa 8.15.

Tarṭe has *majjāṃ* for *majjñō*. Translation follows Indu. Ca (following Cakra): 'Having added two handfuls of śampāka and of treacle to a decoction of dantī, [the physician] should make [the patient] consume that ariṣṭa-liquor, which has stood for one and a half (lunar) months.' As and Ah deviate from Ca.

### Verses 43-45

Parallel: AhKa 2.38-40; cf. Mooss, 56-57.

Variants: CaKa 9.3b-6; SuSū 44.60-61.

In 43, Tarṭe has *rodhrasyaiva* for *lodhrasyaiva* (initial *r* normally replaces *l* throughout Tarṭe's text), and in 45, *tataḥ* for *punaḥ*. Translation fol-



lows commentaries which are based on Ca. On the ten roots, see notes to v.41, above. Ca 4a states that after the barks are made into powder, they should be divided into three parts; 5b adds that the powder, after again being dried, should henceforth be used; 6: 'One should then consume a handful [of it] with thick sour milk, buttermilk, the clear part of surā-liquor or [cow's] urine, with badara-liquor, or with āmalaka-juice.' Su 60b: 'One should dissolve two parts of a decoction of tilvaka'; 61: 'The third part should be saturated with that [decoction], dried, and again saturated with a decoction of the ten roots. One should use [it] like trivṛt.' As and Ah are based on Ca.

#### Verse 46

**Variants:** CaKa 9.7-8a; H to AhKa 2.41.

Translation follows Indu and Tarṭe (note) who state that the maruja-grains are 'barley-grains (*yava*)' (so also H). Cakra glosses maruja as 'washed barley grains (*mṛṣṭayava*)'. Ca 7b has *marujān*; 8a: *sadā* for *tadā*. H also has *marujān*, but *tatra* for *tac ca* (which is cited as a variant).

#### Verse 47

**Variants:** AhKa 2.41; cf. Mooss, 57-58; CaKa 9.8b, 13; H to AhKa 2.41.

As 47a has a parallel at Ca 8b and H, but not in Ah. As 47b-c has parallel at Ah and close variant at Ca 13 which reads *virecane* for *virecanam*. It would appear that the compiler of As inserted material from Ca into an already established text based on Ah. Translation follows Indu.

#### Verses 48-49

**Parallel:** AhKa 42-44a; cf. Mooss, 58-59.

**Variant:** Cf. CaKa 10.3-6.

In 49, Tarṭe has *mṛdau koṣṭhe* for *mṛdukoṣṭhe*. Translation follows Indu, A and H. On latent poison (*dūṣiṇiṣa*), see CaSū 21.45 (Cakra), Ci 23.31, 140, and SuKa 2.25-33, 50, 53-54. Ca expresses the same meaning as As, but parallel and variant readings of text are wanting: 'Sudhā is considered to be the most severe of all purgatives. Since it quickly loosens the cluster of "peccant" humours [and] produces complications which are injurious (i.e., difficult to cure <following Cakra>), therefore, it is never to be used in the case of one with a weak constitution (i.e., soft bowels), when there is a slight accumulation of the "peccant" humours, and when there is alternative course of treatment (following Cakra). After having ascertained that the patient, tormented the various disea-

ses, is strong (following Indu), one should administer mahāvṛkṣa in the case of morbid pallor, dropsical disorders, internal tumours, skin disease, one afflicted with latent poison, oedema (*śvayathu*), honey-urine (i.e., diabetes), and in one whose mind is confused because of the "pec-cant" humours (Cakra: 'one who is insane' <*unmāda*>). If it is applied properly, it immediately removes even a great accumulation of the "pec-cant" humours.' Note the irregular verse structure in As, which is normal in Ah. This suggests that As was standardised in Ah.

### Verses 50-52

**Parallel:** AhKa 2.44b-47a; cf. Mooss, 59-61.

**Variants:** CaKa 10.7a-12a; SuSū 44.80b-81.

In 52, Tarṭe has *ca gulikāṃ* for *tu guṭikāṃ*. Translation follows Indu who, at Ah, explains that there are two varieties of sudhā: one with very sharp and numerous spines, and the other with not so sharp and fewer spines. The former is best, the latter inferior because of its sharpness in action. The cool season (*śīśira*) is from the middle of January to the middle of March. The bilva-group of drugs is the group of the five big roots (*mahāpañcamūla*); and the two bṛhatis are part of the group of the five small roots (*laghupañcamūla*) (see notes to vv.40-41, above). Ca gives the two varieties of sudhā as those with many and those with fewer spines. The former is best. It also lists the different names of the plant (i.e., *snuh*, *guḍā*, *nandā*, *sudhā*, *nistrimśapatraka*). It specifies that the physician (*bhiṣaj*) should carry out the preparation of the recipe. To the bilva-group and the two bṛhatis is added kaṇṭakārī. A kola-quantity of the drug should be consumed with sauvīraka-barley-wine, tuṣodaka-barley-wine, the juice of jujube-fruit (*kola*) or of āmalaka, surā-liquor, the clear part of thick sour milk, or with the juice (decoction) of mātu-lūṅga. Following Ḍ, Su states that individual decoctions of the five big roots and the two bṛhatis should be prepared and mixed with a quantity of the milky sap of sehunḍa, equal to one of the decoctions (i.e., seven parts decoction and an eighth part sehunḍa <Ḍ>), and dried over char-coals. A kola-quantity of this should be given with acidic liquors (*amla*), etc., as in the case of trivṛt. Su mentions earlier that this is a severe purgative and warns that it can be fatal if used by one who is not prudent (Sū 44.78b-80a). As and Ah are based on Ca and Su.

### Verse 53

**Parallel:** AhKa 2.47b-48; cf. Mooss, 62-63.

**Variant:** CaKa 10.12b-14; cf. SuSū 44.82b-86a.



Translation follows Indu and A and H to Ah. Indu explains that the nine beginning with *trivṛt* are: *trivṛt*, *śyāmā*, *rājavarṇkṣa*, *āragvadha*, *sudhā*, *śaṅkhinī*, *dravantī*, and *dantī* (cf. Indu to AhKa 2.57a). A replaces *āragvadha* with *saptalā*, and H substitutes *saptalā* for *rājavarṇkṣa*, and takes *rājavarṇkṣa* and *āragvadha* to be one drug. In Ca, *sātalā*, *kāñcanakṣīrī*, drugs beginning with *śyāmā*, and the three pungents (*kaṭutrika*) are mentioned. After being soaked in the milky sap of *sudhā* for seven days, a kola-quantity is to be consumed with clarified butter or with meat-broth. As part of the second recipe, Ca mentions the three pungents, *triphalā*, *dantī*, *citraka*, *trivṛt*, and the syrup of treacle (Cakra: 'a beverage prepared with treacle'). In Su, the drugs are to be soaked in the milky sap of *sudhā* and taken with treacle. They are said to be purgatives. Su's passage does not constitute a variant. As and Ah are based on Ca. Note the irregular verse formulation, again perhaps standardised in Ah.

#### Verse 54

Parallel: H to AhKa 2.48.

Variant: cf. CaKa 10.18-19a.

Tarte: ...*kvāthasnuh*...; variant to H: ...*kvāthe* ... . The compound *kāsāri-rasayūṣādyair* may be rendered '[combined] with [any of] those beginning with the juice of *kāsāri* or vegetable-broth'. *Kāsāri* has the synonym *kāsamarda(ka)* which is sweet and bitter, removes the three "peccant" humours, and clears the throat (SuSū 46.236). A soup (*yūṣa*) made of its leaves removes hiccough (*hikkā*) and difficult breathing (*śvāsa*) (CaCi 17.99), and the juice (*rasa*) of it as well of as other plants, along with honey, removes cough caused by phlegm (CaCi 18.117). The word *kāsāri* is wanting in Ah and the early medical treatises, but is found in the *Dhanvantari Nighaṇṭu* (4.53) as a synonym of *kāsamarda*. Ca mentions a linctus (*leha*) for purgation, made of a decoction of *śyāmā* and *trivṛt* with the milky sap of *snuh*, clarified butter, and treacle, and states: '[The physician] should make [the patient] consume the milky sap of *sudhā* with vegetable soup (*yūṣa*), meat-broths (*māṃsarasa*), and clarified butter.'

#### Verses 55-56

Variants: H to AhKa 2.48; CaKa 10.15-17; SuSū 44.84b-86a.

For *iti*, H has *anu* 'further' (var.: *iti*). For *śamyāka*, Tarte reads *śyāmārka* 'śyāmā and arka', but mentions in a note that the preferred reading is *śamyāka*, and has *ājighret* (so also var. to H) 'one should smell' for *ājighran* 'smelling'. Translation follows Indu. Ca reads *āragvadha* for

śamyāka and specifies that kings (*narādhipa*) with delicate constitutions receive an easy purge by this method. Su also has *āragvadha* in place of *śamyāka*, but mention of the king is wanting. As is based on Ca and Su.

#### Verse 57

**Parallel:** AhKa 2.49-50a; cf. Mooss, 63-64.

**Variant:** CaKa 11.4-5.

Translation follows Indu. Ca includes 'rough' (*rūkṣa*) in the drugs' list of qualities and adds internal tumours (*gulma*), disorders in the region of the chest (*hṛdroga*), and skin afflictions (*kuṣṭha*) to the enumeration of diseases the recipe mitigates. Ca also specifies that the fruits and roots are to be stored in pots (*bhājana*). On vikāśin (var.: vikāśin and vikāsin), see AsSū 1.37 and Indu, SuSū 46.523 and Ḍ, *Śārṅgadharma Saṃhitā* 1.20b-21a and *MādhNi*, 498. With this verse, parallels to Ah and variants to Ca again resume. As and Ah are based on Ca.

#### Verse 58

**Parallel:** AhKa 2.50b-51a (50); cf. Mooss, 64.

**Variant:** CaKa 11.6.

A glosses *madirā* as *surā*. Ca has *prasannā* 'clear upper part of surā-liquor', for *madirā*. On *madirā*, see CaSū 27.180. As and Ah are based on Ca.

#### Verse 59

**Variant:** CaKa 11.10b-11; cf. SuSū 44.47b.

Translation follows Indu. Cakra suggests that one should consume the oil derived from two parts of the powder of śaṅkhinī and one of sesamum-paste, compressed with a decoction of haritakī. A close variant is found at Ca, from which the compiler of As derived the three line verse. The previous verse of As has a parallel in Ah and a close variant in Ca. This verse has no parallel in Ah, but a close variant occurs in Ca. This suggests that a compilation was made, using Ca as its basis. Note that neither a parallel nor a variant is found in H to AhKa 2.51b.

#### Verses 60-61

**Parallels:** AhKa 2.51b-52; cf. Mooss, 64-65; CaKa 12.5

**Variants:** AhKa 2.53; cf. Mooss, 65; CaKa 12.4,6; SuSū 44.46-47a.

In 60, Tarṭe has ... *śyāvaṃ tīkṣṇoṣṇam* ...; in 61, Atrideva has *tato* for *hato*. Translation follows Indu, Cakra and Ḍ. Indu (at Ah) states that dantī is reddish; dravantī is dark-brown; or both are reddish and dark-brown. Cakra claims that dantī is dark-brown and dravantī is reddish.



Indu states that the sweating is like the puṭapāka-process 'cooking of wrapped [substance]' (see notes to v.9, above), which involved the wrapping of the drug in a type of grass (kuśa), plastering it with earth and heating it in fire (see CaCi 19.64-65; cf. *Śārṅgadhara Saṃhitā*, Uttarakhaṇḍa, 54-63, and D to SuSū 44.46). An exact parallel of As 60-61a occurs at Ah 51b-52, with a close variant at Ca 12.4,6. An exact parallel of As 61bc occurs at Ca 12.5, with a close variant at Ah 53. As 60-61 is a variant of Su, which like As has *mṛtkuśāntare*. As is based on Ca and Su, Ah on Ca.

### Verse 62

Parallel: AhKa 2.54-55a; cf. Mooss, 65-66.

Variant: CaKa 12.7-8.

Tarṭe: ...*pāṇḍukṛmi*... . Translation follows Indu and H. Ca specifies that an akṣa-quantity of paste of the two roots should be used. For *abhiṣyaṇṇatanur* 'one whose body is moistened [internally by the "peccant" humours]', Ca has *doṣair abhikhinnaś* 'one afflicted by the "peccant" humours', although it also has the variant: *doṣair abhiṣyaṇṇaś* 'oozing (or moistened) with the "peccant" humours'.

### Verse 63

Parallel: AhKa 2.55; cf. Mooss, 66-67.

Variants: CaKa 12.9; SuSū 44.48.

Translation follows Indu who defines alajī as 'a boil caused by urinary disease' and kakṣyā as the 'name of a swelling (*granthi*) mentioned at AsUt. 36.12'; Mooss renders it as 'herpes' (67). Ca states that the decoc-tion of the ten roots is to be added. Both As and Ah are based on Ca.

### Verse 64

Parallel: AsKa 22.56; cf. Mooss, 67.

Variants: CaKa 12.10; SuSū 44.48-49.

Translation follows Indu. The great fats or four fats are as follows: ghr̥ta (clarified butter), taila (oil), vasā (tallow or animal fat), and majjan (marrow) (CaSū 1.75,86; AhSū 16.4). In Ca, *udāvarta* and *catuḥsneha* replace respectively *arśovibandha* and *mahāsneha*. Both As and Ah are based on Ca.

### Verse 65

Parallel: H to AhKa 2.57a.

Variant: CaKa 12.11-12a

Tarṭe and variant to H: ...*rāse vā śṛṅgyāś*; variant to H: ...*rasena śṛṅgyāś* ... *kṣaudrarasānvitah. snehaḥ ... virekārtham ... vātavarṣe ...* . Translation follows Indu and Cakra. A very close variant occurs in Ca which has at 11a: *rāse dantyajaśṛṅgyāś ca*.

### Verses 66-67

**Variants:** H to AhKa 2.57a; CaKa 12.12b-15.

In 66b, read, according to H, *bhṛjjet* (var.: *bhṛṣṭas*). Tarṭe: *bhajet* 'one should divide', which is probably wrong for *bharjet* 'one should fry', found in Ca. Variant in H has *tathā* for 'thavā. On the [drugs] beginning with śyāmā (*śyāmādi*), see AsSū 16.37. Translation follows Indu who explains: 'After having combined the five parts, fried in sesamum oil or treacle, with a paste of the group [of drugs] beginning with śyāmā, the linctus is a prepared purgative.' The word *siddha*, in 69a, can also mean 'successful', thus 'a successful purgative'. H reads *siddhaḥ* for *siddham* (which is a variant in H), in which case the translation would be: 'this prepared linctus, ..., is a purgative'. This reading, along with Ca (below), points to the rendering 'prepared'. Ca 12b: *āmalakī* replaces *dhātṛī*; 14: 'One should fry (*bharjet*) three [parts] of that decoction and two parts of treacle in heated clarified butter or sesamum oil, and then one should mix in one after another the paste of dantī and dravantī and of the [drugs] beginning with śyāmā. One should eat (i.e., lick) that prepared linctus; whereby, one is easily purged.' 15: '[Likewise,] one should thus cook (i.e., prepare) [three] linctuses individually in the juice of the ten roots, in the juice of bibhītaka; and in the juice of harītakī.'

### Verse 68

**Variants:** H to AhKa 2.57a; CaKa 12.16,18.

Tarṭe has *vibandhe viśi* (so also a variant in H); H: *bilvasamaṃ* '[powder] equal in quantity to a bilva-fruit' (var.: *biḍasamaṃ*) ... *cāmlaṃ yutaṃ ... vikalpayet* (var.: *prakalpayet*). Translation follows Indu. Ca 16: 'The powder of those two [roots], equal in quantity to a bilva-fruit, soaked exactly in a decoction of those [roots], [and] combined with a sour liquid, is suitable in the case of faeces which has not passed, [and] internal tumours caused by wind'; 18: 'One should boil down along with mudgas the root of dantī and dravantī, common quail (*lāva*) and rain-quail (*vartiraka*). These juices [or decoctions] should be [used] in purgation.' On *vartiraka*, cf. CaSū 27.47 and Cakra: 'a type of gregarious caṭaka-bird (e.g., sparrow)'. Like the previous two verses, this one appears to be the compilers reworking and synthesis of Ca.



## Verses 69-71

**Variants:** H to AhKa 2.57a, CaKa 12.23-26; SuSū 44.49b-51.

In 69, Tarṭe and H: *yavānakam* (var. in H: *yavānikam*) for *yavāsakam* (cf. Ca, below). In 71, *durbhukta* 'difficulty in eating', could be wrong for *durbhakta*, found in Ca 26b and H (var.) and rendered by Sharma as 'dyspepsia' (II, 575); also H (var.): *pāṇḍurogeṣu*. In 71, *gaṇḍamālāsu vāte* could be read as Ca (26b): *gaṇḍamālāsravāte* 'in the case of glandular swellings on the neck and wind in the blood (or blood mixed with blood)'. Translation follows Indu who states that *tarpaṇa* is 'cream with barley groats (*śaktumaṇḍa*)' (cf. notes to vv.10 and 28, above). Ca 23-26: 'One should soak powdered dantī, dravantī, marica, yavānī, upakuñcikā, nāgara, hemadugdhā, and citraka in cow's urine. Then with clarified butter one should consume the powder equal in quantity to the palm of the hand. And when purged, [one should consume] cream with barley groats. It is the principal destroyer of all diseases, applicable in all seasons. Because of its being free from complications, the powder is revered among the young and the old alike. It is recommended in the case of dyspepsia (?) (*durbhakta*), indigestion, pain along the sides, internal tumours, enlargement of the spleen, as well as in the case of glandular swellings on the neck, wind in the blood (or wind mixed with blood), and morbid pallor.' Su has *kanakāhva* for *svarṇaksīrī*, *viśvabheṣaja* for *śuṇṭhī*, and *mṛdvika* for *pṛthvika*. It specifies that the *tarpaṇa* should be taken with honey and that the purgative drink cures bilious and phlegmatic diseases, indigestion, pain along the sides (*pārśvaruj*), morbid pallor, and enlargement of the spleen. The wording of As is closer to Ca than to Su, and Ah is based on Ca and Su.

## Verses 72-74

**Parallel:** AhKa 2.57b, 58b-61a; cf. Mooss, 67, 68-69.

**Variants:** CaKa 12.27-29; SuSū 44.52-54a.

In 74, Tarṭe has *pāṇḍūkaṇḍu* for *pāṇḍukaṇḍu*. Translation follows Indu and commentaries to Ah and Su. In 74, *koṭha* is a type of skin rash, perhaps urticaria (see CaSū 28.13, where it says that it is caused by a morbid affliction of blood <*raktapradoṣa*> <cf. CaCi 3.108> and SuSū 42.10, where it is caused by an excessive intake of substances with a salty taste <*lavaṇarasa*>, cf. also AhSū 4.17, Ni 2.20, and *MādhNi*, 50). Ah 57b and As 74c are not found in either Ca or Su. In Su, the medicated balls remove the "peccant" humours (*doṣaghna*), and *kuṣṭha* 'skin affliction', replaces *kaṇḍūkoṭha*. Ḍ understands that twenty pathyā-fruits

should be added. The rationale for putting As 74c last seems to be that dantī is the final of the nine drugs beginning with trivṛt. At Ah (57b), it occurs first, because the following three verses (Ah 58b-61a = As 72-74ab) constitute a new section devoted to recipes involving harītakī (or pathyā). This is supported by the commentaries to Ah. It could also be numbered as 75a, beginning the section on harītakī recipes. Indu seems to understand it in this way. Since it is wanting in the close variants of Ca and Su, it would appear to be a later addition, whose position was originally perhaps uncertain. The reading of As is generally closer to that of Su.

### Verses 75-77

**Parallel:** H to AhKa 2.61a.

**Variant:** SuSū 44.64-66; cf. CaKa 7.14-16.

In 75, Tarṭe and H (var.) have *pāṇḍuśoṣamohodarāpahām* 'removes morbid pallor, consumption, stupefaction, and urinary disorder'; H has ...*pāṇḍuśopha*...; another variant in H has *śoṣapāṇḍumeha*... . In 76, Tarṭe has *viḍaṅgotpalanāgarām* (so also var. to H); H (var.): *viḍaṅgoghānanāgarām*. In 77, Tarṭe has *phale* for *phalaiḥ*. Su 64: 'Harītakī, viḍaṅga, rock-salt, nāgara, trivṛt, and marica — all of them, with cow's urine, make a purgative'; 65: 'Harītakī, bhadradāru, kuṣṭha, fruit of pūga, rock-salt and śṛṅgavera, with cow's urine, make a purgative'; 66: 'A person should lick with treacle the powder of the fruit of nilinī, nāgara and abhayā. Afterwards, he should drink warm water.' Ca presents some of the same notions. Like other groups of verses in this chapter, As is a reworking and synthesis of Su.

### Verse 78

**Variant:** H to AhKa 2. 61a; cf SuSū 44.10, 87-89.

In a, Tarṭe and H (var.) have *kāryāḥ kṣaudrarasāplutāḥ* '... soaked in the juice [decoction] of honey'; and H (var.) has ...*rasāplutāḥ*. In b, H (var.) has *karṣapramāṇās* 'karṣa-quantity'; Tarṭe and H reverse the order of *lihyād* and *yakṣmī*; and Tarṭe (note) and H have *ghṛtāplutaḥ* 'soaked in clarified butter'. In c, Tarṭe and H (var.) have *kaduṣṇāmbu* 'tepid water'; Tarṭe notes the preferred reading *patuṣṇāmbu*; Tarṭe (note) and H (var.): *pathyātrivṛdbhyām uṣṇāmbu* 'warm water with pathyā and trivṛt'; and H: *sarvaśreṣṭhaṃ virecanam* 'is the purgative best of all'. Translation follows Indu who explains that after having made into powder a māṣa-quantity of dried boluses, which are prepared with the powder of both harītakī and trivṛt mixed with the juice of drākṣā, the one suffering from



royal consumption (*rājayakṣmin*) should lick it along with clarified butter. Su presents some of the same notions as found here, but does not seem to have served as the basis of As.

*Verse 79*

**Parallel:** H to AhKa 2.61a.

Translation follows Indu who glosses *kolāsthimātra* ‘equal in size to the jujube-fruit’, as *badarāsthīpramānā* ‘a measure (i.e., size) equal to the jujube-fruit’. With this verse, Indu states that the preparations involving *harītakī* (*harītakīkalpa*) are completed. On *śūla* ‘piercing pain’, see CaCi 28.33 and SuUt 42.76-145. The use of the locative absolute is unusual, and the mention of fresh butter (*navanīta*) is unique in this context.

*Verse 80*

**Parallel:** H to AhKa 2.61a.

Tarte has *kuṣṭ[h]atrikaṭukānvitam*, which, accounting for the misprint of *kuṣṭha*, would be rendered ‘[With castor oil, one should lick (a linctus of pathyā)] mixed with the three pungents and kuṣṭha.’ The mention of the kuṣṭha-plant as a purgative in the dominant readings is unique (cf. CaSū 3.10,23,27; 4.9,12,13; SuSū 38.24;39.7).

*Verse 81*

**Parallels:** AhKa 2.61b-62a; cf. Mooss, 69-70; CaKa 12.48b-49a.

Translation follows Indu to As and Ah. With this verse, parallels to As are again found in Ca and Ah.

*Verse 82*

**Parallel:** AhKa 2.62; cf. Mooss, 70-71.

Atrideva has *ḍāḍima* for *dāḍima*. Translation follows Indu at As and Ah, and A. In b, *tais taiś ... mano ’nukūlair* is glossed by Indu to Ah as ‘other pleasant drugs (*anyais ... priyair auśadhair*)’ and at As as ‘various [drugs] having pleasant properties (*tais taiś ... priyair vastubhir*)’.

*Addresses of the Contributors*

Dr. Hans Teye **Bakker**, Tammingastraat 55, 9978 PB Hornhuizen, Netherlands

Prof.Dr. Nalini **Balbir**, 32 rue des Bruyères, 92310 Sèvres, France

Dr. Rahul Peter **Das**, Dorotheenring 5, 25451 Quickborn, Germany

Prof.Dr. Ronald Eric **Emmerick**, Waidmannsring 7, 25451 Quickborn, Germany

Dr. Pierre-Sylvain **Filliozat**, 32 rue Charlot, 75003 Paris, France

Dr. Jinadasa **Liyanaratne**, 31 rue de Séquigny, 91700 Sainte-Geneviève-des-Bois, France

Dr. Martin **Mittwede**, Carl-Zuckmayer-Straße 9, 69126 Heidelberg, Germany

Prof.Dr.Dr. Klaus **Mylius**, Bergstraße 13, 79288 Gottenheim, Germany

Dr. Arion **Roşu**, 35-C rue H. Simon, 78000 Versailles, France

Prof.Dr. Dieter **von Schmädel**, Universität Regensburg, Medizinische Soziologie, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg, Germany

Dr. Walter **Slaje**, Hönigstal 166A, 8047 Graz, Austria

Prof.Dr. Albrecht **Wezler**, Bernhard-Ihnen-Straße 18, 21465 Reinbek, Germany

Dr. Eckard **Wolz-Gottwald**, Eichendorffring 12, 59387 Ascheberg, Germany

Prof.Dr. Kenneth G. **Zysk**, 1 Washington Square Village, Apt. 3L, New York, NY 10012, United States of America











